PLATONE

LA REPUBBLICA

Traduzione e commento

a cura di

MARIO VEGETTI

Vol. VI

Libro VIII-IX

BIBLIOPOLIS

La *Repubblica* è certamente uno dei testi centrali del pensiero di Platone, della sua tradizione antica e moderna e della riflessione etico-politica contemporanea. Scopo della presente edizione è di offrirne un commento integrale inteso a definire sia il contesto storico-culturale, sia le dimensioni teoriche, sia infine gli influssi sul pensiero successivo: si tratta dunque di un progetto che si giova della vastissima letteratura esegetica prodotta nel corso del nostro secolo, ma che non ha equivalente per ampiezza di obiettivi relativamente a questo singolo dialogo. Per ogni libro o gruppo di libri (II-III, VIII-IX) viene offerta una traduzione che si propone la massima fedeltà al testo senza tuttavia ignorarne le questioni esegetiche; una introduzione, che delinea i problemi fondamentali del libro o dei libri in esame; un corredo di note, di carattere prevalentemente storico e filologico; un commento, articolato in una serie di saggi destinati all'interpretazione dei temi centrali del testo. L'edizione si conclude con un saggio di interpretazione complessiva, con indici e bibliografia.

Il commento è l'esito del lavoro di un gruppo che fa capo al Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pavia: studiosi con specifiche competenze, ma che condividono omogenee prospettive metodiche ed esegetiche. Non si tratta dunque di una raccolta antologica, ma di un lavoro di interpretazione unitario, benché ampiamente articolato.

Mario Vegetti è professore ordinario di Storia della filosofia antica nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pavia. Ha tradotto e commentato opere di Ippocrate, Aristotele e Galeno. È autore di numerosi studi, pubblicati in Italia e all'estero in varie lingue, dedicati alla storia del pensiero antico nei suoi versanti filosofico-scientifico ed etico-politico. Fra i suoi lavori principali, i volumi *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica* (Milano 1979; 1996^2), *Tra Edipo e Euclide. Forme del sapere antico* (Milano 1983), *L'etica degli antichi* (Roma-Bari 1989). Ha curato diverse opere collettive, tra le quali l'*Introduzione alle culture antiche* (3 voll., Torino 1985-92).

ELENCHOS

Collana di testi e studi sul pensiero antico

fondata da

GABRIELE GIANNANTONI

XXVIII-6

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO E STORIA DELLE IDEE
SEZIONE PENSIERO ANTICO
Responsabile Vincenza Celluprica

PLATONE

LA REPUBBLICA

Traduzione e commento
a cura di
MARIO VEGETTI

Vol. VI

Libri VIII-IX

BIBLIOPOLIS

Quest'opera è stata realizzata con la collaborazione
dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
e con contributi del C.N.R.,
del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pavia
e della Fondazione Cassa di Risparmio delle Province Lombarde

Proprietà letteraria riservata

ISBN 88-7088-507-0

Copyright © 2005
by «Bibliopolis, edizioni di filosofia e scienze»
Napoli, via Arangio Ruiz 83
http://www.bibliopolis.it
e-mail: info@bibliopolis.it

SOMMARIO

Introduzione ai libri VIII e IX (M. Vegetti) p. 13
1. Ripresa e conclusione, 13; 2. Il movimento argomentativo, 16; 3. La storia e la politica, 21; 4. Dopo i libri VIII e IX, 25.

LIBRO VIII " 29

LIBRO IX " 85

COMMENTO AI LIBRI VIII E IX " 135

[*A*] Il tempo, la storia, l'utopia (M. Vegetti) " 137
1. All'inizio: la *kallipolis*, 137; 2. Il tempo dell'inizio, 139; 3. Una fenomenologia "dialettica", 144; 4. Dimensioni della temporalità, 153; 5. *Katoikizein*, 156; 6. «Datemi una città retta a tirannia»: il silenzio della *Repubblica*, 162.

[*B*] Il numero geometrico (G. de Callataÿ) " 169
1. Introduzione, 169; 2. Il testo e la sua interpretazione matematica, 172; 3. La portata simbolica del numero, 176; 4. Il segreto delle Muse, 182.

[*C*] L'*oikos* e la decadenza delle città (S. Campese) " 189
1. Il ritorno dell'*oikos*, 189; 2. La timocrazia e la formazione dell'uomo timocratico, 195; 3. La donna e l'*oikos*, 202; 4. I servi e l'*oikos*, 206; 5. Conflitto familiare e conflitto psicologico, 210; 6. Padri e figli, 212; 7. L'oligarchia e la formazione dell'uomo oligarchico, 217; 8. Virtù e denaro, 223; 9. Educazione e denaro, 229; 10. La democrazia e la formazione dell'uomo democratico, 231; 11. La

sconfitta del partito dell'*oikos*, 238; 12. Democrazia e psicologia: l'uguaglianza dei desideri, 242; 13. Anarchia e tirannide, 246; 14. La formazione dell'uomo tirannico: *eros* e *paranomia*, 252; 15. Il tramonto dell'*oikos*, 259.

[*D*] Timocrazia (F. Calabi) p. 263
1. La costituzione cretese e laconica, 263; 2. «Le razze di Esiodo e le vostre», 265; 3. Il carattere intermedio della timocrazia, 269; 4. Bramosia di ricchezze, 270; 5. Glaucone, 273; 6. La famiglia e la formazione, 275; 7. La particolarità della timocrazia, 276; 8. Sparta e il filo-laconismo ateniese, 281; 9. Il rimpianto del passato, 285; 10. Sparta: il nemico, 288; 11. L'identificazione della *timokratia* con Sparta e Atene, 290.

[*E*] Platone contro la democrazia (e l'oligarchia) (L. Bertelli) " 295
I. Platone e la democrazia, 295.
1. L'esperienza biografica e il disincanto della politica, 295; 2. Quale Atene e quale democrazia?, 307; 3. Quadri da una democrazia, 320; 3.1. L'incompetenza del *demos* e dei suoi *leaders*, 321; 3.2. Oltre la *Repubblica*: la democrazia come sistema, 352.
II. La democrazia (e l'oligarchia) nella *Repubblica*, 362.
1. Dalla timocrazia all'oligarchia, 364; 1.1. Dal forziere nascosto alle due città, 364; 1.2. Dal timocrate *apragmon* all'oligarca affarista, 371; 2. Dall'oligarchia alla democrazia, 376; 2.1. La *stasis* tra ricchi e poveri, 376; 2.2. Il variopinto mantello, 379; 2.3. La nascita del democratico, 385; 2.4. Dalla democrazia alla tirannide, 389; 2.5. Una difesa impossibile, 394.

[*F*] La città delle api (F. Roscalla) " 397
1. L'alveare tra *automaton* e *paideia*: le ragioni teoriche di una scelta, 398; 2. Le ragioni letterarie, 409; 3. Un alveare corrotto, 413.

[*G*] Il tiranno (G. Giorgini) " 423
1. «Per speculum in aenigmate», 423; 2. Logica politica e logica psicologica del tiranno, 429; 3. Il tiranno, un uomo che viene da lontano, 438; 4. Eros filosofico ed Eros tirannico, 450; 5. Redenzione e trasfigurazione del tiranno?, 455; 6. Filosofi, re, sofisti e tiranni: una postilla inquietante, 464.

[*H*] Desideri: fenomenologia degenerativa e strategie di controllo (M. Solinas) p. 471
1. L'*epithymia* nella fenomenologia degenerativa, 471; 2. Repressione ed esilio, 474; 3. Il ritorno onirico del represso, 478; 4. Difese pre-oniriche, 484; 5. Strategie di controllo e caratteri universali, 487; 6. Dal sogno alla realtà: derive psicopatologiche, 493; 7. L'altra via: la canalizzazione, 496.

[*I*] L'infelicità dell'ingiusto: il caso del tiranno (S. Gastaldi) " 499
1. Giustizia e felicità: una questione ancora aperta, 499; 2. Il tiranno sulla scena della città, 503; 3. Schiavitù dell'anima, schiavitù della città, 513; 4. Insaziabilità e povertà, 519; 5. Il dominio della paura, 526; 6. La felicità del giusto: un supplemento di indagine, 537.

[*L*] I piaceri giusti e l'esperienza del filosofo (F. de Luise) " 539
1. La prova dei piaceri, 539; 2. Il «signore dell'elogio», 550; 3. Le ragioni del piacere: la consistenza, 555; 4. Un'altra pista, 562; 5. Dalla *Repubblica* al *Filebo*: un ritorno "socratico" al piacere?, 568; 6. Oltre Platone: esiti aristotelici e prospettive epicuree, 579.

[*M*] L'immagine dell'anima e la felicità del giusto (S. Gastaldi) " 593
1. Giustizia e ingiustizia: il nuovo scenario dell'anima, 593; 2. L'«animale policefalo», il leone, l'uomo, 599; 3. L'elogio della giustizia, 605; 4. Morale tradizionale e tripartizione psichica: i termini dell'accordo, 614.

[*N*] *Repubblica* VIII e *Leggi* III (F.L. Lisi) " 635
1. Le differenze, 635; 2. Il libro VIII della *Repubblica*, 639; Unità strutturale e valore argomentativo della serie del libro VIII, 640; Storicità e realtà della descrizione, 645; Significato della successione costituzionale, 650; 3. Il libro III delle *Leggi*, 657; Significato del libro III delle *Leggi*, 658; Metodologia e storia, 661; I rapporti tra il libro VIII della *Repubblica* e il III delle *Leggi*, 663.

LA REPUBBLICA
LIBRI VIII E IX

Hanno collaborato al commento:
Lucio Bertelli (Università di Torino)
Francesca Calabi (Università di Pavia)
Godefroy de Callataÿ (Università di Bruxelles)
Silvia Campese (Università di Pavia)
Fulvia de Luise (Università di Trento)
Franco Ferrari (Università di Salerno)
Silvia Gastaldi (Università di Pavia)
Giovanni Giorgini (Università di Bologna)
Francisco L. Lisi (Università Carlos III, Madrid)
Fabio Roscalla (Università di Pavia)
Marco Solinas (Università di Firenze)
Mario Vegetti (Università di Pavia)

Coordinamento redazionale: Anna Cattivelli

INTRODUZIONE

1. *Ripresa e conclusione*

Nella complessa architettura compositiva della *Repubblica*, i libri VIII e IX si presentano esplicitamente come una ripresa del programma formulato alla fine del libro IV e all'inizio del V, e portano il dialogo a una sua seconda conclusione (la prima, relativamente alla questione della giustizia, era stata raggiunta appunto nel libro IV).[1] Una volta delineata la struttura della città giusta e dell'anima che le corrisponde, Socrate aveva infatti annunciato la sua intenzione di discutere le forme (*tropoi*) della *kakia*, sia a livello politico sia a livello psichico, e aveva anche premesso di volerle trattare "dall'alto", per tipi essenziali (*eide*), senza indulgere alla loro infinita variabilità empirica (IV 445c-d): un programma puntualmente richiamato, nei contenuti e nel metodo, all'inizio del libro VIII da Glaucone e dallo stesso Socrate (544a-e).

Il libro V non aveva però potuto dar luogo all'esecuzione di questo programma, prima per l'intervento di Polemarco e Adimanto che esigevano un ulteriore chiarimento della forma di vita della comunità giusta, in particolare a proposito della comunanza di donne e figli (449a-450a), poi per l'insistenza di Glaucone sulle condizioni di realizzabilità politica del disegno socratico (471e). Tutto questo avrebbe innescato una lunga digressione, una *makrotera periodos* (VI 504b2), destinata a chia-

[1] In proposito cfr. qui vol. III, Introduzione al libro IV, pp. 11 sgg.

rire il contenuto dello specifico sapere dei filosofi, l'idea del buono, e il percorso della loro educazione dialettica: una digressione, presentata come tale in VIII 543c5 (*exetrapometha*) – o, se si vuole, il "timpano" che corona la struttura compositiva della *Repubblica* – conclusa soltanto alla fine del libro VII.

Socrate e Glaucone sono tuttavia perfettamente in grado di richiamare i punti politici essenziali (quelli che più interessano al secondo) che caratterizzano la città giusta e sui quali era stato raggiunto l'accordo dialogico (*homologia*, 543a1): comunanza di donne e figli, comune educazione e comuni compiti fra uomini e donne, "regno" dei migliori nella filosofia e nella guerra, rifiuto di qualsiasi tipo di proprietà privata per i governanti: i temi, dunque, affrontati soprattutto alla fine del libro III (416d-417b), nel IV e distesamente nel V.

La ripresa di questi temi, e, per converso, il carattere parentetico che ne risulta assegnato ai libri VI e VII, vengono del resto ribaditi nell'intera trattazione che segue: l'educazione dei *phylakes* è qui quella ginnastica e musicale di cui si era parlato nei libri II e III, senza nessuna menzione della formazione matematico-filosofica dei "dialettici"; del pari, è ripresa e nuovamente illustrata la tripartizione dell'anima e della città, con la relativa concezione della giustizia, che era stata esposta nel libro IV, mentre non viene fatto alcun riferimento all'idea del buono.[2]

In realtà, i nostri due libri sono destinati a offrire una risposta definitiva alla sfida lanciata da Trasimaco nel I, e ripresa da Glaucone e Adimanto nel II e nel III. La vita dell'uomo giusto è più felice di quella dell'ingiusto, e ai due estremi della scala si collocano il filosofo e il tiranno; allo stesso modo, la città governata dal primo è più felice di quella governata dal secondo.

[2] Il solo possibile riferimento al libro VII è costituito dall'ontologia dei piaceri formulata in 585b-e. Si tratta però di un passo alquanto confuso, il cui testo è incerto (cfr. nn. 92, 97 alla traduzione), e che può comunque fondarsi sugli elementi di ontologia già formulati nel libro V 477a sgg., oltre che nel *Fedone*.

La superiore felicità garantita dalla giustizia è esibita, come di consueto, sul doppio registro della *polis* e dell'anima, ma a esso si aggiunge ora per la prima volta anche la dimostrazione di una superiorità in termini di piacere, perché, avrebbe detto il *Filebo*, una vita «che possedesse intelligenza, intelletto, scienza e pieno ricordo di ogni cosa, ma non partecipasse né molto né poco del piacere» non sarebbe degna di venir scelta (21e, cfr. qui [*L*]).

La dimostrazione che "la giustizia paga", in termini di felicità e anche di piacere, è condotta rigorosamente da Socrate sul piano mondano dell'esistenza morale e politica, senza alcun riferimento ai premi e alle punizioni dell'al di là, come aveva imperiosamente richiesto Adimanto (II 365d sgg.).

Al termine del libro IX, la pagina 592, con la sua densità etica e politica e la sua nitida eleganza formale, può benissimo venir letta come la conclusione dell'intero dialogo. Un'impressione rafforzata dall'apertura piuttosto approssimativa e posticcia del libro X, che riapre inopinatamente il tema già trattato della poesia («Certo, dissi io, ho ben presenti anche molte altre considerazioni su di essa, da cui risulta che abbiamo fondato la città nel modo più corretto di tutti, e lo dico pensando non da ultimo alla questione della poesia», 595a); nonché dal massiccio ricorso a quelle motivazioni escatologiche della giustizia da cui il libro IX si era sistematicamente astenuto. Ma di questo si dirà in sede di introduzione al libro X.

È possibile però fin d'ora individuare, nell'architettura compositiva del dialogo, diversi blocchi o percorsi di lettura (che non vanno comunque scambiati con strati cronologici).[3] Il primo di essi è costituito dai libri I-V, cui si riferisce adeguatamente il titolo complessivo *peri dikaiosynes*: è questo il blocco al quale rinviano i diversi riassunti del dialogo, a partire da quello delineato all'inizio del libro VIII. Un secondo percorso include i libri I-V e VIII-IX (questo blocco potrebbe venire intitolato *peri dikaiosynes kai adikias*). La "digressione" dei libri

[3] Cfr. qui vol. III, Introduzione al libro IV, p. 44.

VI-VII (*Philosophos?*)[4] può venir letta come un supplemento fondativo rispetto a quel "vertice" della *Repubblica* che è rappresentato dalla proposta di unificazione di filosofia e potere politico, e da questo punto di vista può integrarsi in una struttura architettonica che comprende, a un terzo livello di lettura, l'insieme dei libri I-IX. Resta, come si è detto, il problema di quella sorta di "appendice" (pure teoricamente molto densa) che è costituita dal libro X.

2. *Il movimento argomentativo*

La sequenza argomentativa dei nostri due libri è organizzata da un movimento dialettico intenso, compatto e serrato, che si può qui riassumere schematicamente (per una discussione più ravvicinata si veda [*A*]).

Il movimento parte dall'ipotesi – tanto sorprendente quanto decisiva sul piano teorico – che il corso del tempo corrisponda in qualche modo allo sviluppo del dialogo: che cioè sia accaduta nella storia quella fondazione della città giusta che è stata dialogicamente realizzata nei discorsi, *en logois*. L'ipotesi assolve a una pluralità di funzioni: confutare l'impossibilità di principio della *kallipolis* a partire dalla sua inesistenza effettiva (se anche essa fosse esistita nel passato sarebbe inevitabilmente incorsa in un processo di decadenza), e soprattutto fornire uno *standard* paradigmatico per valutare la distanza che allontana progressivamente le forme politiche e morali degenerate dal modello di perfetta giustizia, e dunque di perfetta felicità.

Ma l'assunzione dell'ipotesi di una *kallipolis* realizzata consente, anzi impone, a Platone di formulare – sia pure in modi parzialmente mitici – un importante teorema filosofico: l'intrinseca instabilità di qualsiasi struttura storico-politica attuata nel tempo. Questa instabilità è dovuta a una doppia pressione: a livello ontologico, la deformazione strutturalmente inerente

[4] In proposito cfr. qui vol. V, Introduzione ai libri VI e VII, pp. 13-14.

ai processi spazio-temporali, per la differenza che li separa dalla stabilità del mondo eidetico; a livello antropologico, per la conflittualità intrinseca dell'apparato psichico, in cui il prevalere della *pleonexia* può essere provvisoriamente controllato, mai del tutto estirpato.[5] Il governo del disordine è dunque un'esigenza tanto politicamente quanto moralmente ineludibile, ma esso non può mai venire garantito per sempre.

L'ipotesi della *kallipolis* realizzata, svolge, a fronte del disordine e della decadenza, un'altra importante funzione argomentativa. Poiché il primo e decisivo passo verso la crisi e la degenerazione consiste nella riprivatizzazione dei patrimoni, e con essa nella ricomparsa della struttura familiare (l'*oikos*), va qui letta una conferma *a contrario* che la condizione necessaria per la creazione di una città giusta consiste, come si era sostenuto nel libro V, appunto nell'abolizione dell'*oikos*, della privatezza patrimoniale e affettiva.

Di qui in poi ha inizio il processo della degenerazione, nel quale interagiscono, secondo lo schema teorico elaborato nel libro IV, tipi psicologici individuali e forme politiche: i primi danno luogo alle seconde, per un movimento di "oggettivazione", e queste a loro volta condizionano le dinamiche di soggettivazione intrapsichica. Fra i due poli, mediandone l'interazione, si interpone ora però la struttura formativa dell'*oikos*, con le istanze che le sono proprie (cfr. qui [*C*]). È proprio il ruolo dell'*oikos* a conferire alle trasformazioni psichiche del soggetto quella temporalità generazionale, che, se presa alla lettera,[6] determina una netta asincronia tra processi individuali e *metabolai* sociali che hanno evidentemente una maggiore durata (è tuttavia possibile vedere in questa temporalità solo una condensazione narrativa destinata a drammatizzare vicende che

[5] Cfr., su questo tema, M. VEGETTI, *Anthropologies of 'pleonexia' in Plato*, in M. MIGLIORI - L. NAPOLITANO (eds.), *Plato Ethicus*, Sankt Augustin 2004, pp. 315-27.

[6] Intende in questo senso N. BLÖSNER, *Dialogform und Argument. Studien zu Platons 'Politeia'*, Stuttgart 1997, p. 113.

possono estendersi gradualmente su una pluralità di generazioni). Non c'è, in ogni caso, né potrebbe esserci, una sovrapposizione lineare e puntuale fra *politeiai*, rispettivi gruppi dirigenti e tipi psicologici individuali.[7] Da un lato, un individuo tirannico può certamente vivere in un regime democratico, oppure un oligarca in una città timocratica. D'altro lato, la sovrapposizione è resa impossibile dal carattere internamente *contraddittorio* sia dei gruppi dirigenti sia delle forme psicologiche individuali, in cui coesistono spinte contrastanti e conflittuali. C'è tuttavia una gradazione di intensità nei regimi, per la quale tratti psicologici individuali tendono a prevalere nei rispettivi gruppi dirigenti (tratti timocratici, ad esempio, tendono a prevalere, sia pure conflittualmente, nel gruppo dirigente della timocrazia), fino all'identificazione completa nei due casi estremi del regno filosofico e della tirannide. E c'è inoltre un'interazione formativa fra polo sociale e polo individuale: un'educazione rivolta alla guerra, che privilegia l'esercizio ginnico rispetto alla formazione culturale, o il prestigio pubblico degli onori o delle ricchezze, contribuiscono a determinare le scelte di vita degli individui, che – come aveva mostrato il libro VI (492a-493d) – difficilmente possono resistere alla pressione conformante dell'ambiente sociale in cui vivono.

Un'ulteriore decisione platonica conferisce al libro VIII il suo assetto peculiare: quella di esporre le forme ingiuste di vita e di costituzione secondo un movimento genetico, invece che in una tassonomia statica (come sarebbe accaduto nel *Politico* e in Aristotele). Questa sequenza genetica – che a sua volta non è immediatamente traducibile in una successione "storica" – ha soprattutto la funzione di mostrare come ogni assetto sociale e costituzionale è imperniato su di una *contraddizione principale* che ne determina prima o poi la transizione (o il rovesciamento) in un assetto diverso e contrapposto, e che lo

[7] È la tesi di G.R.F. FERRARI, *City and Soul in Plato's 'Republic'*, Sankt Augustin 2003, che tuttavia non autorizza le conclusioni dell'autore in termini di relativa de-politicizzazione dei libri VIII e IX.

stesso accade, in tempi e modi diversi, per le configurazioni psichiche. La sequenza può venire così brevemente schematizzata: (a) la timocrazia si regge sul principio della privatizzazione, che dà luogo al conflitto per il riconoscimento sociale e il potere politico-militare, in cui essa riconosce i valori dominanti; ma la privatizzazione presenta un aspetto patrimoniale, che orienta il conflitto verso l'accumulo di ricchezza, progressivamente considerata come il segno decisivo di prestigio sociale; questa mutazione di valori produce la transizione all'oligarchia; (b) l'oligarchia si regge sul principio del potere della ricchezza; la tensione verso il suo accumulo determina un indebolimento delle capacità politico-militari del gruppo dirigente, e il progressivo impoverimento di una sua parte a vantaggio di quella dominante; i due fattori congiunti producono la transizione verso il potere dei poveri, la democrazia; (c) la democrazia si regge sul principio della libertà e dell'eguaglianza; l'intolleranza di ogni forma di autorità la fa degenerare in anarchia, che richiede, per la propria difesa, la nascita di un potere armato; l'eccesso di libertà della democrazia si trasforma in un eccesso di dipendenza da questo potere, da cui si genera la tirannide; (d) la tirannide, potere assoluto di uno solo, costituisce un sistema di asservimento universale: della città rispetto al tiranno, e del tiranno (il cui tipo psicologico coincide ora compiutamente con il monarca politico) ai propri incontrollabili desideri. La contraddizione della tirannide non sembra, almeno nei libri VIII e IX, essere tale da produrre la transizione verso nessun'altra forma di regime.

La sequenza genetica delle forme politiche e dei tipi psicologici, giunta all'estremo limite della degenerazione, produce comunque gli effetti desiderati ai fini dell'impianto argomentativo del dialogo *peri adikias*. Essa consente di misurare, in termini di felicità pubblica e privata, la distanza che separa la città e l'uomo giusti dalla perfetta infelicità del tiranno e della città che egli governa, e di collocare assiologicamente nello spazio che le separa – secondo l'ordine di ingresso nella scena genetica del discorso – le forme degenerative intermedie fra questi due estremi della scala valutativa.

Viene così formulata la prima risposta, di ordine politico, alla provocazione lanciata da Trasimaco, Glaucone e Adimanto. Essa richiede però di venire integrata con una seconda risposta, di ordine questa volta strettamente psicologico e individuale, cui viene dedicato in buona parte il libro IX. Si tratta ora di mostrare non solo la connessione fra giustizia e felicità, secondo l'assioma già formulato nel libro IV, ma anche fra queste condizioni morali e il piacere (*hedone*) che accompagna le diverse forme di vita. La prova che la forma di vita giusta è anche quella accompagnata dal piacere maggiore viene a sua volta articolata su due livelli. Il primo è esperienziale: solo l'uomo giusto per eccellenza, il filosofo, è in grado di sperimentare i piaceri specifici di ogni parte dell'anima, quelli relativi al corpo e alle ricchezze, quelli connessi agli onori derivanti dal successo sociale, e quelli che accompagnano l'attività intellettuale – e lui solo può decretare la superiorità di quest'ultima classe di piaceri rispetto alle altre. Il secondo livello è ontologico: i piaceri della conoscenza, che alimentano l'anima nel suo rapporto con l'essere e la verità, sono i soli a non risultare inquinati dalla commistione con il dolore e resi precari dal riproporsi del vuoto, della mancanza, da cui gli altri sono perpetuamente affetti (un argomento, quest'ultimo, reso peraltro problematico dal fatto che in Platone anche la filosofia è tensione verso un sapere mai compiutamente posseduto).

La prova finale della preferibilità della vista giusta è infine offerta da un ritorno, spettacolarmente immaginifico, alla teoria della tripartizione dell'anima (cfr. qui [*M*]). La condotta ingiusta è quella che alimenta e rafforza gli elementi bestiali e selvaggi che abitano la nostra psiche, e ne esaspera la conflittualità interna, quella giusta invece consolida nel soggetto il primato della sua dimensione propriamente umana (cioè razionale), e vi instaura una pacificazione fra le diverse componenti, sedandone per quanto è possibile, cioè almeno provvisoriamente, il conflitto, la "guerra civile del sé".

3. *La storia e la politica*

È tesi molto diffusa nelle interpretazioni recenti di Platone che i libri VIII e IX non abbiano nulla in comune né con la storia reale, né con la politica, e che i riferimenti all'una e all'altra abbiano tutt'al più un valore metaforico o argomentativo ai fini di un'esortazione alla giustizia nella condotta morale individuale.[8] Le prove addotte in questo senso sono, per quanto riguarda la storia, che la fenomenologia genetica delineata nel libro VIII non corrisponde – come del resto aveva notato già Aristotele – ad alcuna sequenza ricorrente e necessaria di eventi, e che nessun quadro della storia greca appare compiutamente descritto da Platone; per quanto riguarda la politica, che Platone non mostra alcuna attenzione per l'ingegneria costituzionale dei sistemi descritti (magistrature, meccanismi deliberativi e così via), né – dichiaratamente – per la pluralità delle forme politiche effettivamente esistenti.[9]

Ora, va detto con chiarezza che queste "prove" del carattere astorico e impolitico dei nostri due libri appaiono basate su di una concezione estremamente riduttiva sia di "storia" (identificata con la registrazione di dati e di sequenze empiriche) sia di "politica"(a sua volta identificata nei dispositivi e nelle procedure di gestione del potere): una concezione che, per dirla in termini platonici, ha tutto l'aspetto di una *smikrologia* concettuale.

Ci sono, intanto, un largo uso di fonti storiografiche (in primo luogo Tucidide), e un'acuta attenzione per gli eventi politici del IV secolo, l'uno e l'altra facilmente documentabili (cfr.

[8] Hanno recentemente sostenuto questa tesi, da punti di vista diversi, N. BLÖßNER (*op. cit.* n. 6), G.R.F. FERRARI (*op. cit.* n. 7), e soprattutto J. ANNAS, *Politics and Ethics in Plato's 'Republic'*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Platon. Politeia*, Berlin 1997, pp. 141-60.

[9] Per una discussione piuttosto equilibrata di queste critiche, ricorrenti per esempio negli scritti di Annas e Blößner (cfr. nn. 6, 8), cfr. D. FREDE, *Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *op. cit.* (n. 8), pp. 251-70.

qui [*E*]). C'è inoltre una comprensione dei fattori economici e sociali della storia – dalla tesaurizzazione aristocratica al diffondersi del prestito usuraio, fino alla caratterizzazione del conflitto politico come lotta fra ricchi e poveri – che non ha equivalenti neppure nei grandi storici del V secolo, e che per certi aspetti supera in "concretezza" lo stesso Aristotele.[10] Ma non sono questi gli aspetti più importanti.

Ciò che interessa a Platone, sul piano storico-politico, è di cogliere i tratti essenziali dei diversi regimi e delle loro forme costituzionali, di individuarne il rispettivo *logos tes politeias* (497c8 sg.) al di là del variare delle istituzioni e delle magistrature. Da questo punto di vista, la sua capacità di penetrazione dei sistemi politici, nella concretezza della loro struttura, non può che apparire straordinaria. Se è vero che per Platone la storia è essenzialmente "storia dell'anima", questo non va però inteso in senso spiritualistico: nella dimensione della storia e della politica, le configurazioni dell'anima si oggettivano dando luogo a pratiche sociali determinate, che possono essere comprese a partire da quelle configurazioni e che reciprocamente ne costituiscono la manifestazione rendendole perciò visibili. La storia è dunque, in questo senso, storia dello "spirito oggettivo". L'oligarca è dominato dal desiderio di ricchezza, e questo produce pratiche tanto economiche (la speculazione finanziaria, il prestito a usura) quanto politiche (garantirsi il controllo del potere grazie alla selezione censitaria della cittadinanza). Il tiranno sarà pure segretamente dominato dalla sua ossessione erotica, ma ciò non toglie che Platone ne descriva puntualmente le strategie politiche (arruolamento di una guardia mercenaria, promesse demagogiche, confische, esili, ricorso alla guerra come strumento per consolidare il controllo sui sudditi).

Ciò che Platone ottiene in questa indagine non è senza dubbio una ricostruzione storiograficamente puntuale di epoche o

[10] Cfr. sul tema A. FUKS, *Social Conflict in Ancient Greece*, Jerusalem-Leiden 1984, pp. 80-114, 115-25.

di eventi, ma neppure soltanto un repertorio di immagini metaforiche o una *fiction* edificante. Il risultato è piuttosto la costruzione di una serie di quadri concettuali che rendono la storia *pensabile* e comprensibile al di sotto dell'indeterminata variabilità degli accadimenti. Per fare un solo esempio: non esiste storicamente un regime timocratico (anzi in questo caso non ne esiste neppure il nome). Tuttavia, il quadro della timocrazia offre i tratti essenziali che rendono comprensibile la natura delle aristocrazie storiche, e della *contraddizione principale* che ne predispone la transizione verso i sistemi oligarchici (ambizione di potere nella sfera pubblica *vs.* tesaurizzazione in quella privata); attraverso questo filtro, diviene intelligibile, dal punto di vista platonico, anche la vicenda storica delle grandi aristocrazie come quella spartana.

Non solo. La disposizione dei quadri tipologici degli assetti psichici e delle forme costituzionali in una sequenza genetica, anziché in una tassonomia statica, conferisce loro una funzione predittiva oltre che diagnostica. La sequenza non è evidentemente necessaria in tutte le sue tappe, né è empiricamente verificabile, come avrebbe notato Aristotele; c'è tuttavia un indiscutibile effetto di verità nel mostrare come la contraddizione principale del regime timocratico (cioè aristocratico) ne prepara la trasformazione in oligarchia, e lo stesso vale per la *metabole* dall'oligarchia alla democrazia e da questa alla tirannide. C'è soprattutto un effetto di verità nel pensare che la tirannide sia l'orizzonte inevitabile della storia una volta che la *pleonexia* vi abbia fatto la sua prepotente e incontrollata irruzione.

Infine, la "politica", nel senso dello spazio per l'azione concreta del filosofo nella città. Alla fine del libro IX, su una rinnovata sollecitazione di Glaucone, viene ripreso il discorso già ampiamente svolto nel libro VI, alla luce degli ulteriori livelli di analisi raggiunti nei libri VIII e IX. La normalità del "corso del mondo", in cui è collocata in ogni caso la "patria" storica del filosofo, non consente alcuno spazio di questo tipo. Oltre questa dimensione necessitata e per così dire inerziale, Platone tiene però aperto un ulteriore spazio, quello del *possibile*. Un

insieme di circostanze propizie, straordinarie e inattese, possono consentire l'intervento attivo del filosofo nella politica della sua patria – un intervento da cui dipende la realizzazione della *kallipolis*, rimedio necessario anche se improbabile al disordine del mondo destinato a culminare nella tirannide. Dopo tutto, la *theia tyche* (592a8) che consentirebbe questo intervento non è formalmente troppo diversa dalla *tis tyche* che costringe l'uomo tirannico ad assumere il potere (579c7, e cfr. VI 499b5 sg.): eventi straordinari entrambi, nel bene e nel male, ma non impossibili, e forse addirittura suscettibili di convergere in un buon uso filosofico del potere della tirannide (cfr. qui [*A*], §§ 4-6).

Certo è in ogni caso che l'azione politica del filosofo, quando e se accadesse, non potrebbe che svolgersi in vista del progetto della *kallipolis*, nella quale troverebbe infine "la sua casa" (*katoikizein*, 592b2). Qui davvero politica e morale si saldano, perché la prima è per il filosofo l'esito eventuale di una ridislocazione del suo desiderio, del suo sguardo intenzionale, dalla "patria" di oggi a quella futura. Questo determina certo un distacco dalla competizione politica della prima, non però da un possibile impegno politico in essa, che naturalmente sia indirizzato verso la costruzione della seconda: un impegno, è il caso di ripeterlo, che costituisce la condizione necessaria per la costruzione di questa nuova casa in cui la politica filosofica possa adeguatamente abitare.

Il compito morale, nell'attesa della congiuntura favorevole, non è tanto quello di "fondare una *politeia* interiore": l'uomo giusto già la possiede, per quel tanto che è possibile in una città ingiusta. Esso consiste piuttosto nel costruire la comunità discorsiva – filosofica – dei "fondatori" nella teoria della nuova città (II 369c9, V 472d9 sg., VI 501e3, IX 592a9 sg.): una comunità che si forma nel dialogo, e si oggettiva nell'Accademia, destinata a restare tutt'altro che estranea, del resto, al concreto coinvolgimento politico, nella convinzione (o nell'illusione) che i tempi della *theia tyche* fossero giunti (cfr. qui vol. V, [*O*]).

4. *Dopo i libri VIII e IX*

Non è certamente questo il luogo per ripercorrere l'intera vicenda dei libri VIII e IX in Platone dopo la *Repubblica*. Basterà ricordare, innanzitutto, che il riassunto degli assunti politici del dialogo, con cui si apre il libro VIII, viene variamente ripreso, e alterato, nel *Timeo* (17c-19a), nel *Crizia* (110c-d) e nelle *Leggi* (V 739b-d).[11] Ma, pur nel variare dei contesti dialogici e delle prospettive teoriche, il pensiero politico di Platone non avrebbe cessato di interloquire con i nostri due libri. Così il libro III delle *Leggi* avrebbe ripreso il tema della decadenza e delle *metabolai* costituzionali (cfr. qui [*N*]), e il IV avrebbe offerto una risposta possibile alla domanda "che cosa viene dopo la tirannide?" che la *Repubblica* aveva lasciata aperta. Ma è soprattutto il *Politico* a presentarsi sotto certi aspetti come una riflessione sui problemi posti dal libro VIII.

Se il fallimento della *kallipolis* è dovuto all'incapacità dei governanti di cogliere l'esatto *kairos* riproduttivo, e più in generale di ordinare la mutevolezza degli eventi spazio-temporali mediante il ricorso a un sapere di tipo noetico-matematico, l'indagine del *Politico* sembra tentare di rispondere a questo problema delineando un modello di "scienza politica" che sia in primo luogo un sapere del *kairos*, del "momento opportuno" (305c-e). Per quanto ciò possa apparire paradossale rispetto all'epistemologia platonica, si tratta tuttavia di un esperimento reso necessario proprio dall'aporia fondamentale aperta dal libro VIII della *Repubblica*. Del resto, il *Politico* propone anche un'altra politica di formazione educativa e "nuziale" del corpo civico, svincolata dagli onerosi requisiti matematico-cosmologici che vengono più o meno formulati nel "discorso delle Muse" (cfr. qui [*B*]): si tratta dell'opera di "tessitura", della

[11] Su questi richiami, e le loro distorsioni, cfr. M. VEGETTI, *L'autocritica di Platone: il 'Timeo' e le 'Leggi'*, in M. VEGETTI - M. ABBATE (a cura di), *La 'Repubblica' di Platone nella tradizione antica*, Napoli 1999, pp. 13-27. Cfr. inoltre, per Aristotele, vol. IV, [*Mb*].

symploke fra talenti e caratteri, che la scienza politica al potere dovrà essere in grado di operare, questa volta attenta solo agli *ethe* e non ai cicli del cosmo (308d sgg.).

Questi e altri compiti portano il *Politico* a ridisegnare una figura di "uomo regio" che combina, nel quadro complesso della nuova scienza della politica, il filosofo-re della *Repubblica* con il potere assoluto del tiranno. Da questo punto di vista, il dialogo non si presenta tanto come una revisione della *Repubblica* o una transizione verso le *Leggi*, quanto come una difficile riflessione su temi che la *Repubblica* stessa, e in particolare i nostri due libri, avevano aperto ad un'ulteriore indagine. In questa riflessione, che implica tra l'altro un riesame, questa volta tassonomico, della tipologia costituzionale (291d sgg.), vengono d'altra parte impiegati strumenti metodici, come la dialettica dicotomica, e inaugurate prospettive teoriche, che sono estranei alla *Repubblica*; ciò non toglie, tuttavia, che il grande dialogo resti anche sullo sfondo della ricerca del *Politico*.

Mario Vegetti

Avvertenza

A partire dal libro VIII, la traduzione è condotta sul testo edito da S.R. Slings, Oxonii MMIII.

I passi in cui il testo di Slings si discosta significativamente da quello di Burnet vengono segnalati in nota.

LIBRO VIII

«Bene. Su questo allora, Glaucone, abbiamo raggiunto [543a]
l'accordo:[1] perché sia governata nel modo migliore nella città devono essere comuni le donne, comuni i figli e l'intero processo educativo; allo stesso modo devono essere comuni i compiti tanto in guerra quanto in pace,[2] e fra i suoi cittadini devono essere re[3] coloro che siano risultati migliori sia nella filosofia sia nella guerra».

«D'accordo, disse».

«Inoltre abbiamo convenuto anche su questo:[4] una volta [b]
assunto il potere, i governanti condurranno i soldati per insediarli in quegli alloggiamenti di cui si parlava prima – che non contengono nulla che appartenga privatamente a qualcuno, ma sono in comune per tutti; oltre a questi alloggiamenti, eravamo anche d'accordo, se ricordi, su quali proprietà essi potessero detenere».

«Certo, ricordo, disse: pensavamo che nessuno dovesse possedere nulla, a differenza di quanto ora accade per gli al-

[1] *Homologetai*. L'insistenza sul raggiunto accordo dialogico (cfr. anche 544a5: *anomologesamenoi*) segnala il successo dell'inchiesta dialettica compiuta nei libri IV e V che vengono qui riassunti.

[2] Nel libro V questa comunanza era naturalmente ristretta al gruppo dirigente, mentre qui si parla genericamente di *polis*. Per le oscillazioni sui limiti del "comunismo" cfr. qui vol. IV, [*A*], § 5.

[3] *Basileas*. C'è qui senza dubbio un richiamo diretto al *basileuein* dei filosofi in V 473c11.

[4] Cfr. III 415d, 416d sgg.

tri;[5] ma che, atleti della guerra[6] e difensori quali essi sono, dovessero ricevere dagli altri cittadini un salario per i compiti di
[c] difesa sufficiente al loro mantenimento annuale in questa mansione, in modo da dedicarsi alla cura di se stessi e del resto della città».[7]

«Dici bene, dissi. Su però, ora che abbiamo finito questo riassunto, ricordiamoci il punto dal quale abbiamo iniziato la digressione che ci ha fatto arrivare sin qui,[8] in modo da riprendere lo stesso percorso di allora».

«Non è difficile, disse. Sostenevi più o meno le stesse tesi di adesso,[9] come se avessi portato a termine la discussione sulla città, e affermavi[10] di porre come buona la città quale allora avevi descritta, e così il tipo di uomo che le corrisponde – e
[d] questo benché tu sembrassi in grado di parlare di una città e un uomo ancora migliori.[11] Dicevi in ogni caso che tutti gli altri ti-
[544a] pi di città sono sbagliati, se questa è corretta. Per quanto ri-

[5] *Alloi*: in analogia con IV 419a5 intendo «gli altri governanti» delle città storiche (cfr. qui vol. III, libro IV, p. 47, n. 2).

[6] Per questa espressione cfr. III 416d9, VII 521d5.

[7] Il classico tema "socratico" della cura di sé è qui esplicitamente politicizzato, estendendo l'*epimeleia* all'intera città.

[8] L'inizio della digressione, imposta dagli interlocutori di Socrate, è in V 449a.

[9] ADAM e LEROUX vedono qui un rinvio a VII 541b. Credo invece che il passo sia da intendere come «le tesi riassunte adesso», cioè all'inizio del libro VIII.

[10] Cfr. V 449a.

[11] Di che cosa si tratta? ADAM, *ad loc.*, suggerisce che la «città buona» è quella descritta nel libro IV, quella «migliore» nei libri V e VI (così anche L.H. CRAIG, *The War Lover*, Toronto 1994, pp. 23-6, e G.R.F. FERRARI, *City and Soul in Plato's 'Republic'*, Sankt Augustin 2003, p. 109). Tuttavia, il riassunto fatto all'inizio del libro VIII include anche gli sviluppi del libro V, e così le «tesi di adesso», comunque si voglia collocare il riferimento (cfr. n. 9). Quale sarebbe dunque la «città migliore» che Socrate aveva in mente? La frase è omessa da Stobeo. Herwerden ha proposto di inserire οὐ prima di καλλίω. Credo si possa nutrire qualche dubbio sul testo.

guarda le restanti forme costituzionali hai sostenuto, se ben ricordo, che ce ne sono quattro di cui può valer la pena di discutere per vederne i difetti, e così anche per i tipi d'uomo che sono loro simili, in modo che, esaminatili tutti e raggiunto l'accordo sul tipo d'uomo migliore e peggiore, si possa cercar di capire se il migliore è il più felice e il peggiore il più sventurato, o se le cose stanno altrimenti. E quando io ho chiesto quali fossero le quattro costituzioni di cui parlavi, proprio allora sono inter- [b] venuti Polemarco e Adimanto, e così tu, riprendendo l'argomento da loro sollevato, sei giunto fino a questo punto».[12]

«Ricordavi perfettamente», dissi.

«E allora, alla maniera di un lottatore, offri di nuovo la stessa presa:[13] io ti farò la stessa domanda, e tu cerca di darmi la stessa risposta che stavi allora per dire».

«Se ne sarò capace», dissi io.

«Per conto mio, disse, desidero davvero sapere di quali quattro costituzioni stavi parlando».

«Potrai seguirmi senza difficoltà, dissi io. Quelle che inten- [c] do – e che del resto hanno denominazioni precise – sono: l'una, elogiata dai più,[14] questa famosa cretese e laconica; la seconda, che viene anche per seconda negli elogi, chiamata oligarchia, ed è una costituzione piena di una gran folla di mali; c'è poi quella che le è avversaria e le consegue immediatamente, la democrazia; e poi la nobile tirannide, che eccelle[15] su tut-

[12] L'intervento di Polemarco e Adimanto è in V 449a-450a. Questa battuta di Glaucone mostra di considerare tutto l'*excursus* filosofico dei libri V-VII come una risposta allargata alla domanda sulla forma di governo della nuova *polis*; retrospettivamente, il contesto politico del discorso continua dunque ad essere dominante.

[13] Per questa metafora dell'incontro dialettico come il nobile sport della lotta, cfr. *Leg.* III 682e.

[14] Platone si rivolge evidentemente a un uditorio dalle simpatie aristocratiche e oligarchiche, come conferma il seguente *haute*, «questa vostra».

[15] Mantengo la congettura *diapherousa* (Adam, Burnet) in luogo di

te queste – la quarta e terminale malattia di una città. Puoi indicare qualche altra forma costituzionale, che possieda an-
[d] ch'essa una chiara configurazione? Perché dinastie, regni comprati e altre costituzioni di questo genere, che sono in qualche modo intermedie fra queste,[16] se ne possono trovare non meno fra i barbari che fra i Greci».

«A quanto si racconta, disse, ce ne sono davvero molte e bizzarre».

«Ti rendi conto allora, dissi io, che anche di tipi d'uomo vi sono necessariamente tante forme quante ve ne sono di costituzioni? O pensi che le costituzioni nascano "da una quercia o
[e] da una roccia"[17] e non dai caratteri di chi vive nelle città, che si trascinano dietro tutto il resto, come i pesi che fanno pendere una bilancia?».[18]

«Secondo me, disse, non possono nascere da nient'altro che da questo».

«Dunque, se sono cinque le forme delle città, anche gli assetti individuali dell'anima saranno cinque».[19]

«Certo».

diapheugousa (MSS, Slings) perché corrisponde meglio all'intonazione sarcastica introdotta da *gennaia*.

[16] Il passo conferma che Platone ha sott'occhio la pluralità delle forme storiche di governo, ma seleziona al loro interno quelle più significative in funzione della fenomenologia del potere qui delineata (che sono anche quelle meglio note alla tradizione greca). Sulla *dynasteia* (forma ereditaria priva di leggi costituzionali) cfr. ARIST. *Pol.* IV 5 1292b5 sgg.; per la Tessaglia cfr. TH. IV 78.3, per Tebe cfr. III 62.3. Per le monarchie *onetai*, come quella cartaginese, cfr. ARIST. *Pol.* II 11 1273a36.

[17] Citazione da *Od.* XIX 163.

[18] Per la metafora della bilancia cfr. 550e. Il principio della dipendenza delle forme politiche dai tipi umani prevalenti nelle singole comunità era stato sancito in IV 435e. Ma il rapporto è circolare: cfr. n. 19.

[19] Il selettore che serve a individuare le forme psichiche prevalenti è dunque quello politico. Cfr. qui vol. III, Introduzione al libro IV, pp. 30-31.

«L'uomo che è simile all'aristocrazia[20] l'abbiamo già esaminato, e a ragione abbiamo sostenuto che è buono e giusto».

«L'abbiamo esaminato». [545a]

«Dopo di questo non occorre passare in rassegna i tipi d'uomo peggiori: quello ambizioso di vittoria e di onori, il cui modo di vita corrisponde alla costituzione laconica, poi via via l'oligarchico, il democratico e il tirannico? in modo che, scorto il tipo d'uomo più ingiusto, ci sia possibile contrapporlo[21] al più giusto, così da portare a termine la nostra indagine sul rapporto della pura giustizia con la pura ingiustizia dal punto di vista della felicità o della sventura di chi la possiede. Così potremo decidere se seguire l'ingiustizia, convinti da Trasimaco,[22] [b] oppure la giustizia, secondo il discorso che ora ci si mostra».

«Bisogna fare assolutamente così».

«Allora, come iniziammo ad osservare i costumi nelle costituzioni prima che nei singoli individui, perché la cosa risultava più chiara, così anche adesso non sarà il caso di osservare in primo luogo la forma costituzionale in cui prevale l'ambizione di onori?[23] Non ho altro nome usato per designarla, e va chiamata "timocrazia" oppure "timarchia"; oltre ad essa, esamine-

[20] Il termine è usato qui nel senso letterale di "governo dei migliori", diverso da quello corrente nel lessico politico (che equivale piuttosto ad oligarchia). Le virtù dell'uomo aristocratico sono state esaminate nel libro IV, e dedotte dall'atteggiamento filosofico nel libro VI.

[21] *Antithomen*. Il tiranno costituisce l'estremo opposto all'uomo giusto: si tratta di una ripresa del tema ermeneutico delle forme di vita proposto da Glaucone con il suo «esperimento mentale» del libro II (360e sgg.).

[22] Nonostante la sua "riconciliazione" con Socrate (VI 498c-d), Trasimaco resta dunque il profeta di *adikia*: cfr. anche IX 590d.

[23] *Philotimon*, poi *timokratia*, *timarchia*. Si tratta di neologismi platonici, coniati perché nel lessico politico corrente questa forma politica non ha altro nome se non quello che consiste nel rinvio a realtà "storiche" come la costituzione cretese e laconica (544c3). Platone vuole qui riservare il nome di «aristocrazia» alla migliore *politeia*, ma esso riprenderà il significato corrente in

remo il tipo d'uomo che le corrisponde, poi l'oligarchia e l'uo-
[c] mo oligarchico, quindi, rivolgendo lo sguardo alla democrazia, osserveremo l'uomo democratico; in quarto luogo, dopo esser andati a vedere la città retta a tirannide, guarderemo a sua volta l'anima tirannica: cercheremo così di diventare buoni giudici sulla questione che ci siamo proposti».[24]

«Questo sarebbe certo un modo razionale, disse, per condurre sia l'osservazione sia il giudizio».

«Su, allora, dissi io, proviamo a dire in qual modo la timo-
[d] crazia si possa generare a partire dall'aristocrazia. Non è semplice questo, che ogni costituzione muta a partire proprio dal gruppo che vi detiene il potere, quando in esso sorge un conflitto, mentre è impossibile che venga sovvertita se questo gruppo è concorde, per quanto piccolo sia?».[25]

«È proprio così».

«Dunque, Glaucone, dissi, come potrà venir sovvertita la nostra città?[*A*] e in che modo si scatenerà la discordia fra i gruppi delle guardie e dei governanti, e anche al loro interno? O vuoi che, alla maniera di Omero, preghiamo le Muse di dirci
[e] "come si abbatté all'inizio" la discordia,[26] e le facciamo parlare in un sublime stile tragico,[27] come se dicessero sul serio, men-

Pol. 301c7, dove la timocrazia sparisce. Sulla questione cfr. qui [*D*]. In ARIST. *EN* VIII 12 1160a36, *timokratia* assume il significato di costituzione basata sul censo.

[24] Sul tema del "giudizio" cfr. 580c, 582d.

[25] Che la compattezza del gruppo dirigente sia condizione sufficiente per garantire la coesione della comunità politica è assioma platonico (cfr. V 465b), del resto diffuso nel pensiero politico dell'epoca. *Kinein*, *kinethenai* sono termini tecnici del lessico politico per indicare i mutamenti costituzionali (cfr. ad es. HDT. III 80.5, ISOC. XVI 5).

[26] Il riferimento è a *Il.* XVI 112-3 (dove però si parla di un incendio).

[27] *Tragikos*: l'avverbio ha senz'altro un'intonazione ironica, valendo «discorso elevato e oscuro» (cfr. III 413b4). Nel seguito, per *ereschelein* cfr. *Phaedr.* 236b6 (dove Socrate si diverte a mettere in imbarazzo l'interlocutore). Sul passo, cfr. CENTRONE, *ad loc.*

tre in realtà giocano e scherzano con noi come se fossimo bambini?».

«Come?».

«Più o meno così. "È difficile che venga sovvertita una città [546a] così costituita, ma poiché per ogni cosa che è nata vi è distruzione,[28] neppure una simile costruzione resisterà per tutta la durata del tempo, ma si dissolverà. E così avviene la sua dissoluzione. Non solo per le piante che crescono dalla terra, ma anche per gli animali che vivono sul suolo, si producono fasi di fecondità e di sterilità dell'anima e del corpo, ogni volta che le rispettive rivoluzioni portano a compimento il ciclo del loro moto circolare,[29] breve per chi ha vita breve, il contrario per gli altri. Ma coloro che avete educato per farne i capi della città, [b] malgrado siano sapienti, nondimeno non riusciranno a cogliere, con il ragionamento unito alla percezione,[30] i momenti favorevoli o sfavorevoli per la riproduzione della vostra razza, ma questi finiranno per sfuggir loro, e così genereranno figli quando non si sarebbe dovuto. [*B*] Nell'ambito della generazione, per ciò che è divino[31] vi è un periodo che è determinato da un numero perfetto, mentre per ciò che è umano si tratta del numero minimo nel quale moltiplicazioni, dominanti e dominate,

[28] Il nesso necessario fra *genesis* e *phthora* è un assioma platonico (per il converso cfr. *Phaedr.* 245d: ciò che è ingenerato è indistruttibile), e anche aristotelico (cfr. *Cael.* I 10 279b20, 12 282b8, e naturalmente *De gen. corr.*). Nel seguito *phthora* è sostituita da *lysis*.

[29] Cioè «quando giunge a termine il rispettivo periodo» (ADAM, *ad loc.* e p. 287). Cfr. al contrario Alcmeone in DK 8B2: «Gli uomini per questo muoiono, perché non possono ricongiungere il principio con la fine».

[30] *Aisthesis*: la capacità intuitiva, sorretta dal corretto ragionamento matematico, di cogliere le circostanze propizie (cfr. *kairos* in 546d2). In *Theaet.* 195d1-2 l'opinione falsa nasce appunto nel rapporto fra *dianoia* e *aisthesis*. Ciò conferma che il controllo delle vicende riproduttive non è mai interamente matematizzabile.

[31] Il mondo, una "divinità" generata come risulta dal *Timeo*.

che progrediscono in tre intervalli e quattro termini, per via di
[c] assimilazione e disassimilazione, accrescimento e diminuzione, giungono a stabilire fra tutte le cose una corrispondenza razionalmente esprimibile. La loro base epitrita, unita con il numero cinque, moltiplicata tre volte, dà luogo a due armonie, una delle quali è fatta di un numero egualmente eguale e di cento preso cento volte, l'altra è composta in parte da fattori uguali, in parte da fattori diseguali (cento quadrati delle diagonali razionali di cinque, diminuiti ognuno di uno, o cento quadrati delle diagonali irrazionali diminuiti di due, e cento cubi di tre).[32]

Tutto quanto questo numero geometrico governa la buona
[d] o cattiva qualità dei processi riproduttivi: quando, per ignoranza, i vostri difensori uniscano ragazze e ragazzi senza rispettare il momento opportuno, ne verranno figli non ben dotati dalla natura e dalla sorte. I loro predecessori insedieranno certo al governo i migliori fra essi: comunque, perché ne sono indegni, una volta giunto il loro turno di esercitare i poteri dei padri, cominceranno, nella funzione di difensori, a trascurare noi[33] per prime, tenendo in minor conto del dovuto l'educazione musicale[34] e in secondo luogo quella ginnastica: di conseguen-
[e] za, i vostri giovani diverranno meno colti.[35] I governanti scelti fra loro non dimostreranno certo, nel loro ruolo, buone attitu-

[32] In tutto questo passo ho seguito la traduzione di A. DIÈS, secondo l'interpretazione propostane qui in [*B*].

[33] Le Muse.

[34] Sulla priorità educativa della musica cfr. II 376e, III 401d sgg. La musica viene trascurata nella costituzione timocratica; la ginnastica verrà a sua volta dimenticata in quelle successive, volte alla soddisfazione dei desideri. Sull'educazione musicale e ginnastica cfr. qui vol. II, [*H*]. Va notato che il processo formativo qui richiamato coincide con quello dei libri II e III; non c'è alcun cenno all'educazione filosofica, il «giro più lungo» trattato nei libri VI e VII (ignorati anche nel riassunto del dialogo offerto all'inizio di questo libro).

[35] *Amousoteroi*: nella traduzione si perde il gioco implicito nel fatto che sono le Muse a parlare.

dini di difensori nel valutare le razze di Esiodo e le vostre[36] – [547a]
aurea, argentea, bronzea e ferrea. Una volta mescolatisi insieme il ferro e l'argento, il bronzo e l'oro, si genereranno diseguaglianza e un'anomalia non armonizzabile;[37] e queste cose, quando e dovunque esse si producano, sempre generano guerra e odio. 'Ecco la stirpe'[38] da cui si deve dire discenda il conflitto civile, dovunque esso di volta in volta insorga"».

«E certo affermeremo, disse, che esse ci hanno dato una risposta corretta».

«Non poteva essere diversamente, dissi io, visto che sono Muse».

«E che cosa dopo questo, disse lui, raccontano le Muse?». [b]

«Insorto il conflitto civile, dissi io, i due gruppi di razze tiravano ognuna dalla sua parte: quella di ferro e di bronzo[39] verso l'arricchimento e il possesso di terra, di case, d'oro e d'argento, le altre invece, quella aurea ed argentea, che non sono povere ma per natura ricche nell'anima, traevano verso la virtù e l'ordine antico. Dopo violente contrapposizioni reciproche, concordarono una mediazione: spartirsi terra e case

[36] Viene qui reso esplicito il riferimento esiodeo della «storia fenicia» sulle razze che costituiva la «nobile menzogna» di III 414c-415c. Il «mescolamento» di cui si parla nel seguito accade sempre all'interno del gruppo dirigente, in cui nascono, restando inosservati, individui appartenenti alla razza «di bronzo e di ferro».

[37] *Anomalia anarmostos*. Nel mito del *Politico* (273c-d), *anarmostia* e *anomalia* costituiscono la condizione del mondo nel suo estremo disordine. Secondo ADAM, p. 210, la decadenza narrata nel libro VIII è appunto un «long record of the triumphal progress of *anomoiotes*».

[38] Il riferimento è a *Il.* VI 211.

[39] Nonostante una certa ambiguità dell'espressione, il conflitto non oppone il terzo ceto (che possedeva case e terre anche nella *kallipolis*) ai governanti, ma costituisce una spaccatura all'interno del gruppo dirigente, in primo luogo fra *archontes* ed *epikouroi* (cfr. 545d), ma probabilmente anche in ognuno di questi due gruppi. Si ricordi la profezia di III 415c: «allora la città perirà, quando sarà protetta da un *phylax* di ferro o di bronzo».

[c] privatizzandole,[40] asservire, riducendoli alla condizione di perieci e di servi,[41] coloro che prima erano da loro difesi come uomini liberi, amici e sostentatori, mentre essi continuano ad occuparsi della guerra e della sorveglianza degli altri».

«Mi sembra, disse, che questo mutamento costituzionale cominci proprio di qui».

«Allora, dissi io, questa costituzione non risulterà qualcosa di intermedio fra aristocrazia e oligarchia?».

«Senz'altro».

«Così dunque si produrrà il mutamento di costituzione.
[d] Ma una volta mutata, come sarà la forma di governo? Non è chiaro che per certi aspetti imiterà la costituzione precedente, per altri l'oligarchia, proprio per la sua posizione intermedia, ma che avrà inoltre qualche aspetto suo proprio?».

«Così, disse».

«Dunque, per il fatto che si onorano i governanti e che il suo gruppo combattente si astiene dai lavori agricoli e manuali e da ogni tipo di affari, mentre si organizzano pasti in comune[42] e ci si prende cura della ginnastica e della preparazione alla guerra – per tutto questo non imiterà la precedente?».

[40] Γῆν μὲν καὶ οἰκίας κατανειμαμένους ἰδιώσασθαι. Questa privatizzazione, resa normativa, costituisce, in un certo senso, il tratto fondativo della città delle *Leggi*, proprio per questo più vicina all'effettiva condizione umana: «prima di tutto si dividano fra loro i cittadini le terre e le case (νειμάσθων μὲν δὴ πρῶτον γῆν τε καὶ οἰκίας), e non lavorino la terra in comune: questo è già stato detto superiore all'origine e all'allevamento dei nostri contemporanei e alla loro educazione» (V 739e-740a, trad. it. di A. Zadro).

[41] I perieci erano presenti a Sparta e Creta, cui Platone qui si riferisce primariamente, ma anche in Tessaglia e altrove. *Oiketai* esistevano a Creta, e corrispondono probabilmente anche agli iloti spartani.

[42] L'istituzione dei sissizi era presente sia a Creta (finanziata dalla comunità) sia a Sparta (a spese dei partecipanti). Aristotele mostra di preferire la soluzione cretese: cfr. *Pol.* II 9 1271a28 sgg. Senz'altro pubblico è anche il finanziamento dei sissizi (qui piuttosto mense militari) nella proposta di Platone: cfr. III 416e.

«Sì».

«Ma il timore di affidare ai sapienti le funzioni di potere, [e]
dal momento che la città non dispone più di uomini dediti al
sapere con chiarezza e tenacia, bensì di natura mista,[43] la prefe-
renza accordata invece a uomini di carattere aggressivo[44] e più
rozzo, nati più per la guerra che per la pace, l'ammirazione tri- [548a]
butata agli inganni e alle trame relativi a questo ambito di cose,
il passare tutto il tempo combattendo – molti di questi aspetti
non saranno suoi propri?».

«Sì».

«Uomini di questo genere, dissi io, saranno in preda al de-
siderio[45] di ricchezze, come quelli che vivono nelle oligarchie, e
venereranno selvaggiamente nel segreto delle tenebre oro e ar-
gento, poiché possiederanno depositi e forzieri privati in cui ri-
porli e nasconderli, e ancora dimore recintate, proprio come
dei "nidi" privati nei quali spendere molto denaro sperperan-
dolo per le donne e per chiunque altro desiderino». [b]

«Verissimo», disse.

«Saranno dunque anche avari delle loro ricchezze, perché
le venerano e non le possiedono pubblicamente, mentre saran-
no prodighi di quelle altrui a causa del desiderio;[46] gusteranno

[43] *Meiktous*, nel senso dei "metalli", cioè dei caratteri. Cfr. la «costituzione mista» di 548c: essa contiene elementi di «male e bene», cioè di aristocrazia, timocrazia e anche oligarchia (nulla a che fare, quindi, con la teoria delle «costituzioni miste» consolidata in Polibio).

[44] *Thymoeideis*: si tratta dell'elemento «collerico» dell'anima, analizzato nel libro IV e qui esplicitamente connesso alla timocrazia.

[45] *Epithymetai*: l'irrompere del desiderio, in primo luogo di ricchezze, segna l'inizio del passaggio dalla timocrazia all'oligarchia, che comporterà l'asservimento dello *thymoeides* appunto alla *epithymia* (cfr. 553d). Storicamente, in questo passaggio fu ravvisato il principio della decadenza spartana.

[46] Leroux interpreta come «desiderio delle ricchezze altrui». Si tratta invece probabilmente del desiderio di onori e gloria, in vista del quale spendono le ricchezze altrui (cioè della città), tesaurizzando invece le proprie.

in segreto i piaceri, e sfuggiranno alla legge come i figli al padre, poiché sono stati educati non con la persuasione ma con la costrizione – a causa dell'aver trascurato la vera Musa, quella
[c] che si accompagna ai discorsi e alla filosofia, e concesso più dignità alla ginnastica che alla musica».

«Intendi, disse, una costituzione interamente commista di male e di bene».

«Commista sì, dissi io, però in essa è soprattutto evidente un solo aspetto, dovuto al prevalere del carattere aggressivo: l'ambizione di successo e di onori».[47]

«Assolutamente», disse.

«Dunque, dissi io, così si può formare questa costituzione e questa sarebbe la sua natura, per limitarci a tracciare nel discorso lo schema di una costituzione senza definirne i tratti
[d] con precisione, perché anche l'abbozzo basta a far vedere il tipo d'uomo più giusto e quello più ingiusto, mentre sarebbe un'impresa troppo lunga il descrivere tutte le forme costituzionali, tutti i caratteri, senza nulla omettere».

«E questo è corretto», disse.

«Qual è dunque il tipo d'uomo che corrisponde a questa costituzione? come si è originato e qual'è la sua natura?».

«Penso, disse Adimanto, che egli tendenzialmente si avvicini a questo Glaucone qui, almeno[48] per l'ambizione di successo».

[47] *Philonikia* e *philotimia* sono le passioni tipiche dello *thymoeides*. Non ritengo che fra di esse vada tracciata un'opposizione così netta come quella proposta da L.H. CRAIG, *op. cit.* (n. 11). Per la valutazione positiva della *philotimia* da parte del Socrate senofonteo (in parte condivisa da Platone), cfr. F. ROSCALLA, *«Biaios didaskalos». Rappresentazioni della crisi di Atene della fine V secolo*, Pisa 2005, pp. 54-58.

[48] La restrizione riguarda l'avarizia, l'arroganza, l'incultura, che non sono tratti propri del *mousikos* Glaucone.

«Forse, dissi io, per questo, ma mi sembra che per altre co- [e]
se la sua natura non gli corrisponda».

«Quali?».

«Dev'essere più arrogante,[49] dissi io, e piuttosto incolto, benché pur sempre amico delle Muse,[50] buon orecchiante[51] di [549a] discorsi ma senza alcuna abilità retorica. E con gli schiavi un tal uomo sarà duro, non limitandosi a ignorarli come fa chi ha ricevuto un'educazione adeguata,[52] mentre con i liberi sarà gentile, molto sottomesso ai potenti, ambizioso di potere e di onori, ritenendosi degno del comando non per l'abilità nel parlare o per nulla del genere, ma per le sue imprese in guerra e nelle attività collegate alla guerra, da quell'appassionato di ginnastica e di caccia che egli è».[53]

«È proprio questo, disse, il carattere tipico di quella costituzione».

«E anche per le ricchezze, dissi io, un simile uomo non le trascurerà da giovane, ma, man mano che invecchia, non le [b] amerà sempre di più, sia perché partecipa della natura di chi ne è avido,[54] sia perché non è davvero puro riguardo alla virtù, una volta che gli è venuta meno la sua migliore difesa?».

«Quale?», disse Adimanto.

[49] *Authadesteron*: la *authadeia* è il tratto distintivo di Prometeo in Eschilo (*P.V.* vv. 1034, 1037).

[50] C'è un gioco di parole fra *hypoamousoteron* e *philomouson*.

[51] *Philekoon*: è la condizione dei filodossi in V 475d3 (cfr. anche gli *akroatai* di VI 498a6).

[52] Non in senso filosofico, ma in quello dell'aristocrazia tradizionale.

[53] CENTRONE, *ad loc.*, ravvisa giustamente in questa descrizione tratti che rinviano al personaggio del generale Lachete nel dialogo omonimo (cfr. 188c-e, 194a). Per la contiguità fra la caccia, la guerra e i suoi stratagemmi (548a1) cfr. *Leg.* VII 823b. Anche in ARIST. *Pol.* I 8 1256b23 la caccia è parte della tecnica bellica.

[54] *Philochrematos*: cioè della natura dell'oligarca compiuto.

«La ragione, dissi io, temperata con la musica:[55] essa sola, quando è presente, è l'interiore salvatrice della virtù lungo tutta la vita di chi la possiede».

«Dici bene», disse.

«E tale è dunque, dissi io, il giovane timocratico, che assomiglia a questo tipo di città».

«Certo».

[c] «Quanto alla sua formazione, dissi, avviene più o meno in questo modo.[56] Può accadere che si tratti del giovane figlio di un buon padre, il quale, abitando in una città non ben governata, rifugga dai pubblici onori, dai ruoli di potere, dai processi e da ogni simile attivismo,[57] e ben volentieri accetti una condizione inferiore pur di non avere noie...».

«Ma insomma, disse, come si forma?».

«Quando, dissi io, per prima cosa sente la madre addolora-

[d] ta perché il suo uomo non è fra i potenti, e perciò si trova fra le altre donne in condizioni di inferiorità, poi perché vede che non si dà molto da fare per arricchire, non compete e non è aggressivo sia nelle cause private sia nei pubblici affari, anzi sop-

[55] *Logos* e *mousike*: un'interessante indicazione di come il pensiero razionale vada "mescolato" con la cultura letteraria e musicale.

[56] In tutto il passo che segue, e nel resto del libro, la traduzione non può dar conto del susseguirsi di aoristi che danno una forte intonazione narrativa al caso raccontato. Secondo JOWETT-CAMPBELL, Platone può avere in mente casi concreti di giovani ateniesi filo-spartani, forse membri dello stesso circolo socratico (cfr. ADAM, *ad loc.*). Cfr. qui [*E*], parte II.

[57] *Philopragmosyne*. Non si tratta qui del rifiuto propriamente "filosofico" della politica della città prima della fondazione della *kallipolis* (per cui cfr. VI 496c-d, IX 592a), ma dell'allontanamento da essa da parte di chi faceva parte del gruppo dirigente della città «aristocratica» dopo la sua crisi (o anche, più semplicemente, del buon aristocratico nella città storica, cfr. n. 56). Il padre di questo giovane non è dunque propriamente ancora un «timocratico». Per la condanna della *polypragmosyne* cfr. IV 433a-b e n. 73, 443d-e, e qui 551e4; si veda in proposito anche P. DEMONT, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de la tranquillité*, Paris 1990, pp. 25 sgg.

porta serenamente tutte queste vicende; infine perché si accorge che egli dedica a se stesso tutte le sue attenzioni, e per lei non nutre proprio né rispetto né disprezzo – e addolorata per tutto questo la sente dirgli che suo padre non è un vero uomo, troppo molle com'è, e recitare tutte altre le litanie che le donne amano in questo genere di cose». [*C*]

«Ce ne sono proprio tante, disse Adimanto, tali e quali al [e]
loro carattere».

«Sai bene allora, dissi io, che anche i servi di queste famiglie, proprio quelli che sembrano animati da buone intenzioni, dicono di nascosto ai figli le stesse cose, e se vedono qualcuno che deve del denaro cui il padre non fa causa, o altri che gli ha recato dei torti, esortano il figlio, quando sarà diventato uomo, [550a]
a punire tutti costoro e a provarsi più virile del padre. E se il ragazzo, anche[58] uscendo di casa, sente e vede altre cose del genere – nella città quelli che si occupano delle proprie cose[59] sono chiamati stupidi e tenuti in scarsa considerazione, mentre viene onorato ed elogiato chi non si comporta così – allora, sentendo e vedendo tutto questo, e d'altra parte ascoltando i discorsi del padre, e osservando da vicino il suo modo di vivere in confronto a quello degli altri, egli è attratto da entrambe [b]
queste influenze: dal proprio padre che alimenta e fa crescere il principio razionale nella sua anima, e dagli altri che stimolano quello desiderante e quello collerico. Poiché non è per natura un uomo cattivo, ma frequenta le altrui cattive compagnie, ed è attratto da entrambe queste influenze, viene a una mediazione, e finisce per consegnare il comando su di sé al principio

[58] Traduco il testo Slings: cfr. S.R. SLINGS, *Critical Notes on Plato's 'Politeia', VIII*, «Mnemosyne», LV (2002) pp. 538-559 (pp. 543 sg.).

[59] *Ta hauton prattontas*, più nel senso del linguaggio comune («badare agli affari propri») che in quello del principio di giustizia stabilito nel libro IV, dove si tratta della partizione delle funzioni fra i diversi gruppi sociali.

ambizioso di successo e aggressivo, e per diventare un uomo altezzoso[60] e ambizioso di onori».

«Mi sembra, disse, che tu abbia esposto in modo esauriente come si forma questo tipo d'uomo».

[c] «Abbiamo dunque, dissi io, sia la seconda costituzione sia il secondo uomo». [*D*]

«Li abbiamo», disse.

«E dopo di questi, per dirla con Eschilo, non parleremo di "un altro uomo schierato contro un'altra città",[61] o meglio, seguendo la nostra ipotesi, della città per prima?».

«Senz'altro», disse.

«A mio avviso, la costituzione che viene dopo questa dovrebbe essere un'oligarchia». [*E*]

«Che tipo di regime, disse lui, intendi per oligarchia?».

«La costituzione, dissi io, fondata sul censo, nella quale i ricchi detengono il potere, che è negato al povero».[62]

[d] «Capisco», disse lui.

«E non bisogna dire prima di tutto come avviene il mutamento dalla timarchia all'oligarchia?».

«Sì».

«Eppure, dissi io, è chiaro anche a un cieco come avviene».

«Come?».

«Quel forziere, dissi io, che ognuno riempie d'oro per sé distrugge una tale costituzione. Per prima cosa infatti escogitano motivi di spendere per se stessi, e a questo scopo danno una

[60] *Hypselophron*, riferito allo *thymos* di Achille, è in E. *IA* v. 919.

[61] La citazione è da A. *Th.* v. 451 (dove si ha «porte» invece che «città»).

[62] Per «oligarchia» non si intende qui letteralmente il «governo dei pochi» (su cui cfr. HDT. III 81.1), ma il potere dei ricchi, cioè la *ploutokratia* (cfr. X. *Mem.* IV 6.12). Naturalmente i "ricchi" sono di norma "pochi", ma secondo Aristotele oligarchia indica comunque il governo dei ricchi a prescindere dal numero (cfr. *Pol.* III 8 1280a1 sgg.).

falsa interpretazione delle leggi, alle quali non obbediscono né loro né le loro donne».

«Probabile», disse.

«Poi, penso, a forza di tenersi d'occhio e di emularsi l'un [e]
l'altro, finiscono per diffondere questo modo di vita nella maggior parte del loro gruppo».[63]

«Probabile».

«Dunque da questo momento in poi, dissi, spingendosi sempre più in là nella dedizione alla ricchezza, quanto più ritengono questa degna di pregio, tanto più spregiano la virtù. Non è forse l'opposizione fra la virtù e la ricchezza come quella di due pesi posti sui piatti di una bilancia, che tendono sempre a farla inclinare in sensi contrari?».

«E di molto», disse.

«Dunque se in una città si venerano la ricchezza e i ricchi, [551a]
si apprezzano di meno la virtù e gli uomini buoni».

«Chiaro».

«E si tende sempre ad occuparsi di ciò che viene onorato, mentre si trascura ciò che è disprezzato».

«Così».

«Allora invece che uomini ambiziosi di successo e di onori finiscono per diventare appassionati di affari e di ricchezze, ed elogiano il ricco, lo ammirano e lo portano al potere, mentre disprezzano il povero».

«Assolutamente».

«Non promulgano a questo punto una legge fissando, come
limite per la costituzione oligarchica,[64] una certa quantità di ric- [b]
chezza, maggiore dove è più elevato il tasso di oligarchia, mino-

[63] *Plethos*: non "il popolo" ma la maggioranza del gruppo dirigente timocratico, in cui aumentano i *philochrematoi*.

[64] *Horos* non significa "definizione" (cfr. anche 551c1) ma il livello censitario richiesto per appartenere alla cittadinanza a pieni diritti (questo è qui il senso di *politeia*). Tutti i tentativi di riforma oligarchica della costituzione ate-

re dove lo è meno, e stabilendo che non possa accedere ai ruoli di potere chi possieda sostanze inferiori al censo prescritto? Tutto questo lo realizzano o con la forza delle armi, oppure, senza arrivare fino a questo punto, impongono una simile costituzione mediante l'intimidazione.[65] Non è forse così?».

«Proprio così».

«Si può dire dunque che il regime è questo».

«Sì, disse. Ma qual'è la modalità specifica della costituzione? e quali sono gli errori che a quanto abbiamo detto essa presenta?».

[c] «Il primo, dissi, è proprio questo – il suo stesso limite. Pensaci bene. Se si scegliessero i capitani delle navi così, in base al censo, e si rifiutasse questo ruolo a un povero, anche se fosse un capitano più capace...».

«Una cattiva navigazione, disse lui, farebbero questi naviganti».

«E non sarebbe lo stesso per qualsiasi altro tipo di comando?».

«Io penso di sì».

«Ad eccezione della città, dissi io, o anche per una città?».

«Tanto più in questo caso, disse, in quanto si tratta della forma di comando più difficile e più importante».

[d] «Questo sarebbe dunque un errore dell'oligarchia, e di questa portata».

«A quanto pare».

«E poi? questo qui è forse minore del primo?».

«Quale?».

niese (411 e 404) furono ispirati a questo principio censitario, mirante ad escludere i poveri dall'accesso ai diritti politici.

[65] *Bia* e *phobos* furono gli strumenti impiegati durante il colpo di stato oligarchico di Pisandro (e Antifonte) del 411: se ne veda la descrizione in Th. VIII 66.

«Il fatto che una simile città risulta necessariamente non una ma due: l'una dei poveri, l'altra dei ricchi, che abitano nello stesso luogo, ma continuano a complottare gli uni contro gli altri».[66]

«Per Zeus, disse, non è certo minore».

«Ma neanche questo è bello: che sono incapaci di combattere una guerra, perché sarebbero costretti o a servirsi della massa, armandola e perciò temendola più dei nemici,[67] oppure a non servirsene risultando così, nel combattimento, letteralmente oligarchici;[68] e al tempo stesso perché non vogliono versare denaro, per la loro avidità di ricchezze».[69] [e]

«Non bello».

«E non è così anche per quell'aspetto che abbiamo da tempo criticato: il moltiplicare le attività,[70] sicché in una simile costituzione le stesse persone si occupano insieme di agricoltura,[71] di affari, di guerra? o ti sembra che sia corretto?». [552a]

«In nessun modo».

«Vedi ora se questa costituzione sia la prima[72] a consentire questo, che è il male più grande di tutti».

«Quale?».

«Che sia permesso di vendere tutti i propri beni, e ad altri di acquistarli; e a chi li ha venduti di abitare nella città senza appartenere a nessuna delle sue parti – né affarista né artigiano

[66] Cfr., sul tema delle due città, IV 422e-423a.

[67] Per un'esperienza simile si veda il caso di Mitilene narrato in TH. III 27 (il popolo armato si rivolta contro gli aristocratici al potere). Per simili preoccupazioni degli Spartani nei riguardi degli Iloti cfr. TH. IV 80.

[68] Cioè «capi di pochi».

[69] Platone allude probabilmente al rifiuto delle liturgie necessarie per armare navi da guerra, o alle spese per arruolare mercenari.

[70] *Polypragmosyne*: cfr. qui n. 57.

[71] *Georgountas*: non si tratta di dedicarsi ai lavori agricoli ma di curare le proprietà terriere (cfr. nello stesso senso *Leg.* V 740a1).

[72] S'intende nell'ordine della decadenza.

[b] né cavaliere né oplita, ma considerato semplicemente un povero e un indigente».[73]

«È la prima», disse.

«Tutto questo non è affatto proibito nelle città a regime oligarchico: non vi sarebbero altrimenti alcuni stranicchi, altri assolutamente poveri».

«Corretto».

«Considera anche questo: quando quell'uomo, da ricco, sperperava il suo denaro, si rendeva allora più utile alla città nelle funzioni di cui parlavamo poco fa?[74] oppure sembrava far parte dei suoi governanti, ma in verità non era né un governante né un servitore della città, bensì un dissipatore di beni?».

[c] «Così, disse: lo sembrava, ma non era nient'altro che un dissipatore».

«Se vuoi allora, dissi io, diremo di lui che, come in un favo nasce un fuco, malattia dell'alveare, così anche un simile uomo nasce come un fuco nella sua casa, malattia della città?». [*F*]

«Proprio così, Socrate», disse.

«Dunque, Adimanto, i fuchi alati il dio non li ha fatti tutti privi di pungiglione, e di quelli che camminano alcuni pure senza di esso, altri invece dotati di temibili pungiglioni? e dai

[d] fuchi privi di pungiglione non provengono coloro che, giunta la vecchiezza, terminano la loro vita da mendicanti, mentre da quelli che lo possiedono tutti coloro che sono chiamati delinquenti?».

«Verissimo», disse.

«È chiaro dunque, dissi io, che in una città in cui tu veda mendicanti, da qualche parte in questo posto si nascondono ladri, tagliaborse, saccheggiatori di templi e artefici di ogni delitto di questo genere».

[73] L'inalienabilità dei patrimoni, per evitare l'impoverimento e la decadenza sociale di una parte del gruppo dirigente, è stabilita in *Leg.* V 740a-e.

[74] L'agricoltura, gli affari e la guerra (cfr. 552a).

«Chiaro», disse.

«E allora? nelle città a regime oligarchico non vedi che vi sono mendicanti?».

«Poco ci manca, disse, che lo siano tutti, salvo quelli al potere».[75]

«Non dobbiamo dunque pensare, dissi io, che in esse vi [e]
siano anche molti delinquenti provvisti di pungiglione, che le autorità provvedono a tenere sotto controllo con la forza?».

«Dobbiamo farlo», disse.

«E non diremo che simili uomini siano qui il risultato di mancanza di educazione, cattivo allevamento e assetto costituzionale?».

«Lo diremo».

«Di questo genere sarebbe dunque la città a regime oligarchico, e tanti i suoi mali, ma forse anche di più».

«Più o meno», disse.

«Diamo dunque per completamente delineata la costi- [553a]
tuzione che chiamano oligarchia, nella quale i governanti sono scelti in base al censo. Indaghiamo ora sul tipo d'uomo che le è simile, come si formi e quale venga ad essere la sua natura».

«Senz'altro», disse.

«Non è soprattutto in questo modo che avviene il mutamento dall'uomo timocratico a quello oligarchico?».

«Come?».

«Quando un figlio del primo all'inizio emula il padre e ne
segue le orme, poi lo vede urtare d'improvviso contro la città [b]
come se fosse uno scoglio, perdendo le proprie cose e se stesso: aveva magari ricoperto l'incarico di stratego o qualche altro importante ruolo di comando, poi, trascinato in tribunale e

[75] Si tratta evidentemente di un'esagerazione. Ma per la diffusione della mendicità nell'Atene del IV secolo cfr. ISOC. *Areop.* 83.

danneggiato[76] nel processo da sicofanti, è messo a morte o esiliato, o ancora privato dei diritti e dell'intero patrimonio».

«Verosimile», disse.

«Viste e sofferte queste cose, amico mio, e perdute le sue
[c] sostanze, il figlio atterrito, credo, subito rovescia dal trono che è nella sua anima l'ambizione di onori e quel principio aggressivo; e se poi,[77] umiliato dalla povertà, si dedica agli affari, e risparmiando e lavorando con tenacia a poco a poco riesce a mettere insieme un patrimonio, non credi che un tale uomo a questo punto insedierà in quel trono il principio del desiderio e dell'avidità di ricchezza,[78] e ne farà il "gran re" in se stesso, cingendolo con tiare e collane e appendendo sciabole alla sua cintura?».[79]

«Io sì», disse.

[d] «Quanto al principio razionale e a quello aggressivo, credo, depostili a terra da una parte e dall'altra di quello, e resiglieli schiavi, al primo non permette di calcolare e di indagare nient'altro se non il modo di incrementare il patrimonio, al secondo dal canto suo di ammirare e di onorare null'altro se non la ricchezza e i ricchi, e di rivolgere le sue ambizioni a nessun'altra cosa che non sia l'acquisizione di ricchezze e di quant'altro porti a questo scopo».

«Non c'è altro mutamento, disse, che trasformi così rapi-
[e] damente e con tanta forza un giovane ambizioso di onori in un uomo avido di ricchezza».

[76] *Blaptomenon*: Adam, Slings. ADAM, *ad loc.*, ricorda il processo agli strateghi per la battaglia delle Arginuse, e il ruolo svoltovi dai sicofanti.

[77] Testo SLINGS (κἂν [...] ξυλλέγηται).

[78] Nel caso dell'oligarca perfetto il desiderio si identifica con l'avidità: τὸ ἐπιθυμητικόν τε καὶ φιλοχρήματον.

[79] L'allusione è naturalmente al fasto del regno persiano. Non c'è direttamente rapporto con la *philochrematia*, ma va ricordato che essa era considerata il tratto dominante di Fenici ed Egizi (sottomessi entrambi ai Persiani) in IV 436a.

«E questi, dissi io, non è un oligarchico?».

«In ogni caso il suo mutamento è cominciato a partire da un tipo d'uomo che somiglia alla costituzione dalla quale è derivata l'oligarchia».

«Osserviamo allora se le è simile».

«Osserviamolo». [554a]

«Non le sarà simile in primo luogo per il fatto di concedere la massima importanza alla ricchezza?».

«Come no?».

«E anche per l'essere avaro e laborioso, così che soddisfa fra i suoi desideri solo quelli necessari,[80] e non spende denaro per altro, ma rende schiavi,[81] perché inutili, gli altri desideri».

«Proprio così».

«Dunque una sorta di uomo arido, dissi io, che da tutto cerca di ricavare denaro, un tesaurizzatore (di quelli, certo, che la massa elogia): o non sarebbe questo l'uomo che somiglia alla costituzione descritta?». [b]

«A me almeno sembra, disse: comunque la ricchezza è certo la cosa tenuta in maggior conto sia nella città sia da parte di questo genere d'uomo».

«Non credo in effetti, dissi io, che egli si sia mai preso cura della propria educazione».

«Non mi pare, disse: altrimenti non avrebbe scelto un cieco[82] come corifeo e non l'avrebbe tenuto nel massimo onore».

[80] Per la distinzione fra desideri «necessari» e «superflui» cfr. 558d sgg.

[81] Il principio razionale continua dunque a controllare il rapporto fra mezzi e fini, ma abbandona la determinazione dei fini stessi alla parte desiderante, rinunciando, perché a sua volta asservito (cfr. 553d), alle finalità che gli sono proprie. Si veda anche l'autocontrollo esercitato dal crematista sugli altri desideri in 554d. Cfr. CENTRONE, *ad loc.*; per tutta la questione, cfr. qui vol. III, [*H*] e qui [*H*].

[82] La cecità di Ploutos, il dio della ricchezza che viene seguito da chi vede invece che venirne guidato, è naturalmente il tema di apertura del *Pluto* di Aristofane (vv. 13 sgg.).

«Bene,[83] dissi io. Ma osserva questo: non diremo che in lui,
[c] per la mancanza di educazione, nascano desideri simili a fuchi, alcuni mendichi, altri malfattori, che vengono tenuti sotto controllo con la forza dalla cura che egli dedica al suo altro interesse?».

«Certo», disse.

«Sai, dissi, dove devi guardare se vuoi accorgerti delle loro malefatte?».

«Dove?», disse.

«Alle tutele degli orfani, e ad altre simili occasioni che si presentano loro di commettere ingiustizie con la più grande licenza».

«Vero».

«Non è dunque chiaro da questo che un simile uomo negli altri rapporti d'affari, in cui gode di buona reputazione perché sembra essere giusto,[84] con una sorta di apprezzabile autoco-
[d] strizione tiene a freno gli altri cattivi desideri che pure lo abitano, non perché li convinca che non vanno nella direzione migliore, né li ammansisca con un discorso razionale, ma con il peso della necessità e della paura, tremante com'è per l'insieme delle sue sostanze?».

«Proprio così», disse.

«E per Zeus, amico mio, dissi, troverai che nella maggior parte di loro – quando si tratta di sperperare le proprietà altrui – sono ben presenti i desideri congeneri al fuco».[85]

«Molti e violenti», disse lui.

«Un simile uomo non potrà dunque essere libero da con-
[e] flitti interiori, e non sarà uno ma in un certo senso doppio,

[83] Slings indica qui una piccola lacuna (<*legeis*>: «dici»).

[84] Non bisogna qui pensare all'opposizione fra buona fama e ingiustizia delineata da Glaucone in II 361a-b, perché almeno nei rapporti d'affari il crematista può essere effettivamente "giusto", pur nei limiti indicati in 554e.

[85] S'intende di quelli propri del fuco con pungiglione.

benché di solito, nello scontro fra i suoi desideri, saranno quelli migliori a dominare quelli peggiori».

«È così».

«Per questo penso che egli possa risultare un uomo più decoroso di molti altri: ma la vera virtù, quella dell'anima concorde e armoniosa, fuggirà via lontano da lui».[86]

«Mi sembra».

«Inoltre in una città l'avaro sarà per conto suo un antagonista mediocre nella competizione per qualche successo o in generale per il conseguimento di onori elevati, perché non accetta di spendere denaro in vista della fama e di simili agoni, temendo di risvegliare i suoi desideri dispendiosi e di convocarli come alleati nell'ambizione di successo; siccome, alla maniera degli oligarchi,[87] combatte usando una piccola parte dei suoi mezzi, di solito viene sconfitto e rimane ricco». [555a]

«Certo», disse.

«Dubitiamo dunque ancora, dissi io, che l'uomo avaro e affarista presenti un assetto simile alla città retta da un regime oligarchico?». [b]

«No, per niente», disse.

«La democrazia allora, a quanto pare, va indagata a questo punto: in che modo si generi e quale sia la sua natura una volta costituita, così che, compreso il tipo d'uomo che le corrisponde, possiamo a sua volta sottoporlo a giudizio».

«Così procederemmo comunque, disse, in modo simile ai casi precedenti».

[86] Per quanto l'oligarca presenti un certo consenso all'interno dell'anima, dovuto alla subordinazione e alla strumentalizzazione del *logos* rispetto al desiderio di ricchezza, si tratta tuttavia di un'armonia illusoria, a causa del sovvertimento della giusta gerarchia psichica delineata in IV 443c-444a.

[87] Sulla difficoltà degli oligarchi, per avarizia, nel condurre una guerra, cfr. 551d-e.

«E non è dunque, dissi io, più o meno in questo modo che avviene la transizione dall'oligarchia alla democrazia – per l'insaziabilità del bene prediletto, cioè di dover diventare quanto più ricchi è possibile?».

«Ma come?».

[c] «Così, penso. Siccome in questo regime coloro che governano devono il potere ai loro ingenti patrimoni, non vogliono proibire per legge a quei giovani che siano diventati dissoluti[88] di sperperare e mandare in rovina le loro proprietà, nell'intento di diventare ancora più ricchi e onorati impadronendosi dei loro beni grazie ai prestiti su ipoteca».[89]

«È la loro maggiore aspirazione».

«E non è ormai chiaro questo in una città, che è impossibi-
[d] le al tempo stesso venerare la ricchezza e acquisire un adeguato livello di moderazione nei cittadini, bensì è inevitabile trascurare l'una o l'altra?».

«È piuttosto chiaro», disse.

«Così i capi delle oligarchie, con la loro indifferenza e permissività verso la dissolutezza, hanno talvolta obbligato uomini non ignobili a diventare poveri».

«Proprio così».

«Stanno dunque costoro inoperosi nella città, penso, ben muniti di pungiglioni e di armi, alcuni oberati dai debiti, altri privati dei diritti di cittadinanza, altri ancora in entrambe le situazioni, nutrendo odio e complottando contro coloro che si
[e] sono impossessati dei loro averi e tutti gli altri, e amando la prospettiva di una rivoluzione».[90]

[88] *Akolastoi*: il termine non ha in Platone il valore tecnico che gli avrebbe conferito Aristotele distinguendo *akolasia* (incontinenza) da *akrasia* (cfr. *EN* III 13, VII 9).

[89] *Eisdaneizontes*: seguo l'interpretazione di LEROUX.

[90] *Neoterismos*. Per il rapporto fra ricchezza, povertà e desiderio di rivolgimenti politici cfr. IV 422a. Che il *neoterizein* giovasse a chi è caduto in di-

«Questo accade».

«Ma gli uomini d'affari, a testa bassa, sembra che neppure li vedano; quanto agli altri cittadini, man mano che uno si mostra arrendevole, lo feriscono iniettandogli denaro, per ricavare moltiplicati gli interessi figli di quel padre,[91] e così continuano [556a] ad aumentare la massa dei fuchi e dei miserabili nella città».

«E come potrebbero non aumentarla?», disse.

«E non vogliono spegnere il divampare di questo male, dissi io, né con quella legge che impedisca di disporre dei propri beni come ognuno crede, né d'altronde in questo modo, con il quale si potrebbe risolvere il problema ricorrendo a un'altra legge».

«Quale legge?».

«Quella che viene per seconda dopo l'altra e che obbliga i cittadini a prendersi cura della virtù.[92] Se infatti si prescrivesse [b] che la maggior parte dei contratti volontari fossero a proprio rischio,[93] gli uomini d'affari agirebbero nella città in modo meno spregiudicato, e vi insorgerebbero in minor misura quei mali di cui ora parlavamo».

«Molto meno», disse.

sgrazia (τοῖς ἀτουχοῦσι) era tesi di Antifonte (2.4.9). Il trattato di Corinto (338) avrebbe imposto il divieto del *neoterismos* sociale (cfr. D. XVII 15).

[91] Qui viene usato, non metaforicamente, lo stesso linguaggio usato a proposito del rapporto fra buono e sole in VI 507a.

[92] ἀναγκάζων ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι. La costrizione operata dalla legge per l'*epimeleia* della virtù è tesi protagorea: cfr. *Prot.* 327d (ἀνάκγη [...] ἀναγκάζουσα ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι). Sulla presenza di temi protagorei nella *Repubblica*, cfr. M. VEGETTI, *Protagora autore della 'Repubblica'?*, in G. CASERTANO (a cura di), *Il 'Protagora' di Platone: struttura e problematiche*, 2 voll., Napoli 2004, vol. I, pp. 145-58.

[93] Cfr. *Leg.* V 742c (la legge non impone il pagamento degli interessi e la restituzione del capitale; il credito avviene sulla fiducia, e questo ridurrebbe gli effetti devastanti del prestito ipotecario e usuraio).

«Ora[94] però, dissi io, per tutte queste ragioni, nelle città coloro che detengono il potere riducono i loro sudditi in queste condizioni. Quanto poi a loro stessi e ai loro figli, non fanno dei
[c] giovani dei viziati incapaci di ogni lavoro del corpo e dell'anima, troppo molli e pigri per resistere a piaceri e dolori?».

«Che altro?».

«E di se stessi gente che trascura tutto salvo gli affari, e non si cura affatto della virtù più di quanto lo facciano i poveri?».

«Proprio no».

«Con una predisposizione di questo tipo, quando governanti e sudditi vengano a trovarsi affiancati fra loro o marciando per le strade o in qualche altra occasione comune – ambascerie o spedizioni militari –, in cui accada loro di navigare o di
[d] combattere insieme, oppure anche di osservarsi a vicenda nel momento del pericolo, ebbene allora i poveri non sono affatto disprezzati dai ricchi, anzi capita spesso che un uomo povero, magro,[95] bruciato dal sole, schierato in battaglia al fianco di un ricco cresciuto all'ombra e appesantito da molta carne superflua, lo veda ansimante e in preda al panico: non pensi che allora si convinca che la ricchezza di simili uomini dipende dalla propria viltà, e che i poveri si dicano l'un altro, quando si in-
[e] contrano in privato, "questi sono nostri: non valgono niente"».

«So bene anch'io, disse, che fanno così».

«Dunque, come a un corpo malsano basta una piccola spinta che si aggiunge dall'esterno per cadere nella malattia,[96] e talvolta entra in conflitto con se stesso anche senza l'intervento

[94] *Nyn*. Qui, come altrove, si conferma che Platone costruisce la sua "fenomenologia della decadenza" rivolgendo uno sguardo attento alla concreta realtà storico-sociale. Si veda anche la battuta di Adimanto a 556e2.

[95] Probabilmente un'eco del *Pluto* di Aristofane (388), dove il valore militare dei poveri *ischnoi* è contrapposto alla mollezza dei ricchi «grassi» (vv. 559 sgg.). Sulla superiorità militare dei poveri sui ricchi cfr. anche IV 422a-c.

[96] Forse un'eco da S. *OT* v. 961.

di fattori esterni,[97] così anche la città che si trova nella sua stessa condizione, per una piccola causa[98] – quando si importano alleanze dall'esterno, gli uni da una città oligarchica, gli altri da una democratica –[99] non si ammala e combatte contro se stessa, e talvolta il conflitto civile vi insorge anche senza influenze esterne?».

«Assolutamente». [557a]

«La democrazia allora, credo, nasce quando i poveri, usciti vincitori dal conflitto, uccidono alcuni degli avversari, altri ne esiliano, e a chi resta distribuiscono in modo egualitario l'accesso alla cittadinanza e alle cariche di potere; queste vi sono per lo più assegnate per sorteggio».[100]

«È proprio questa, disse, la struttura istituzionale della democrazia, sia che si formi grazie alla forza delle armi sia che perché gli altri per paura abbandonano il campo».

«In che modo dunque, dissi, costoro vivono nella città, e qual'è, ancora, la natura di una tale costituzione? È chiaro infat- [b] ti che l'uomo della stessa natura risulterà un democratico».

[97] Per questa e simile metafore politiche negli scritti del *Corpus hippocraticum*, cfr. M. VEGETTI, *Metafora politica e immagine del corpo negli scritti ippocratici*, in F. LASSERRE - P. MUDRY (éd.), *Formes de pensée dans la Collection hippocratique*, Genève 1983, pp. 459-70.

[98] *Prophasis*: per l'uso del termine nel linguaggio causale pre-platonico cfr. M. VEGETTI, *Culpability, responsibility, cause: Philosophy, historiography, and medicine in the fifth century*, in A.A. LONG (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, pp. 271-89.

[99] Un'altra conferma dell'attenzione di Platone per la realtà storica. Sulle alleanze esterne di democratici e oligarchici cfr. per esempio TH. III 71-81 (la guerra civile di Corcira).

[100] Nell'indicare le origini violente della democrazia Platone non pensa evidentemente al processo di formazione della democrazia ateniese, che fu relativamente pacifico, ma alla nascita dei regimi democratici nel contesto della guerra del Peloponneso. Gli ordinamenti politici (accesso *ex isou* alla cittadinanza, sorteggio delle *archai*) sono invece tipicamente ateniesi. Per tutta la questione, cfr. qui [*E*].

«Chiaro», disse.

«Prima di tutto: non sono liberi, e la città non diventa piena di libertà di azione e di parola? e non vi è piena licenza[101] di fare ciò che si vuole?».

«Così almeno si dice».[102]

«Ma dove c'è licenza, è chiaro che lì ognuno può organizzarsi una forma di vita secondo le proprie scelte».

«Chiaro».

[c] «Multiformi tipi d'uomo, penso, si potranno dunque trovare soprattutto in questa costituzione».

«Come no?».

«C'è il caso, dissi io, che questa sia la più bella delle costituzioni: come un mantello variopinto, ricamato con ogni sorta di fiori, così anch'essa può apparire bellissima, ricamata com'è con tutti i tipi di carattere. E forse, dissi io, molti la giudicherebbero appunto bellissima, alla maniera dei bambini e delle donne quando ammirano le cose colorate».

«Senza dubbio», disse.

[101] *Parrhesia*, *exousia*. Si tratta di due aspetti caratteristici della democrazia ateniese, amati dai suoi cittadini e invidiati dagli altri. In TH. VII 69.2 Nicia esorta gli Ateniesi a Siracusa a non dimenticare la libertà della patria e la sua *exousia* nei modi di vita (*diaita*); in *Gorg.* 461e la *exousia tou legein* (cioè la *parrhesia*) è considerata vanto di Atene. In Euripide la *parrhesia* è apprezzata come prerogativa del cittadino ateniese (*Ion* 671-2, *Hipp.* 421-23). *Parrhesia* non significa tanto "dire la verità" (valore su cui ha insistito M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica* (1989), trad. it. Roma 1996), quanto "parlare con franchezza" senza costrizioni imposte dai ruoli sociali e di autorità. In questo senso si tratta di una radicalizzazione del valore democratico della *isegoria* (accesso paritario alla parola pubblica), termine che non compare mai in Platone.

[102] Adimanto non conosce la democrazia solo per "sentito dire", vivendo in Atene: cfr. infatti 558c5, 563d. *Legetai* deve riferirsi all'esaltazione di *parrhesia* e *exousia* nella propaganda democratica: cfr. n. precedente.

«E proprio questo, mio felice amico, è il posto opportuno per andare in cerca di una costituzione».

«Come mai?». [d]

«Perché, grazie a questa licenza, essa possiede tutti i generi di costituzione, e c'è il caso che chi voglia costituire una città – proprio quello che noi ora stavamo facendo – sia costretto a visitare una città a regime democratico per scegliere quella forma di governo che più lo soddisfa, come se andasse a un mercato di costituzioni, e, fatta la sua scelta, procedere così alla fondazione».

«Sì, disse, non sarebbe certo a corto di modelli».[103]

«Non aver alcun obbligo di governare in questa città, dissi, neppure se sei capace di governare, né d'altra parte di esservi governato se non lo vuoi, o di combattere se gli altri combattono,[104] né di restare in pace quando gli altri vi restano, se non desideri la pace; o ancora, se una qualche legge ti impedisce di amministrare il potere o la giustizia, nondimeno tu puoi comandare e giudicare[105] se questo ti aggrada – un simile modo di vivere non è divinamente piacevole nell'immediato?». [e] [558a]

«Forse sì, disse, appunto nell'immediato».

«Che altro? non è elegante la mitezza[106] di alcuni che sono stati giudicati in un processo? non ti è mai capitato di vedere,

[103] In TH. II 37.1 Pericle aveva descritto la democrazia ateniese come un modello (*paradeigma*) per gli altri popoli; Platone la considera invece un emporio di modelli possibili, visto che la sua *exousia* consente a ciascuno di vivere da democratico, timocratico, oligarchico o tirannico.

[104] Platone pensa probabilmente alla «pace separata» stipulata con gli Spartani da Diceopoli negli *Acharnesi* di Aristofane (vv. 289 sgg.).

[105] Testo SLINGS (ἄρχῃς, δικάζῃς).

[106] *Praotes* ... *kompse*. Sulla «mitezza» degli Ateniesi cfr. VI 500a, 502a (e qui vol. V, libro VI, p. 69, n. 84). *Kompsoi* è usato ironicamente ("raffinati", "sofisticati") a proposito degli Asclepiadi in III, 405d, 408b (cfr. qui vol. II, [*M*], pp. 432-33), e qui dei poeti (568c2). Ma qui l'ironia è duplice: "miti" e

in una simile costituzione, uomini[107] condannati a morte o all'esilio che nondimeno restano nella città e se ne vanno in giro, come se nessuno ci facesse caso o li vedesse, vagando qua e là come il fantasma di un eroe?».

«Ne ho visti molti», disse.

«E la tolleranza della democrazia, il suo non rivolgere la
[b] benché minima attenzione, o piuttosto il suo disprezzo per ciò di cui noi parlavamo con riverenza quando fondavamo la città, sostenendo che se non si ha una natura superdotata nessuno potrà mai diventare un uomo buono a meno che fin da bambino non giochi fra cose belle e ogni sua occupazione non sia dello stesso genere? – con quale signorile indifferenza essa calpesta tutto questo,[108] non preoccupandosi affatto da quali occupazioni provenga chi intraprende l'attività politica, anzi lo onora appena dichiara di essere favorevole alle masse».

«Davvero, disse, una nobile costituzione».

[c] «Questi aspetti, dissi, e altri fratelli di questi avrà dunque la democrazia, e sarà, a quanto sembra, una piacevole costituzione, anarchica e variopinta, che distribuisce una sorta di eguaglianza parimenti a chi è uguale e a chi non lo è».[109]

«Sono cose ben note, disse, quelle di cui parli».

«Considera allora, dissi io, com'è in privato l'uomo dello stesso genere. Oppure dobbiamo indagare in primo luogo, come abbiamo fatto per la costituzione, in che modo si formi?».

"raffinati" non sono i giudici ateniesi, bensì i loro condannati, che non si risentono con la città e continuano ad abitarvi (sicuri che comunque la sentenza non verrà eseguita).

[107] Ἀνθρώπων: testo SLINGS; cfr. *art. cit.* (n. 58), pp. 549-50.

[108] Testo SLINGS.

[109] Secondo Platone, l'uguaglianza giusta dovrebbe consistere in una distribuzione di «onori» proporzionale ai meriti di ognuno (cfr. *Leg.* VI 757b-c). Nello stesso senso cfr. ARIST. *Pol.* III 9, *EN* III 6-7. Ma per gli uguali "in assoluto" si può pensare anche agli *homoioi* spartani.

«Sì», disse.

«E non è dunque questo? Da quell'uomo avaro e oligarchico nascerà, credo, un figlio allevato dal padre secondo i propri costumi». [d]

«Come no?».

«Anche lui, dunque, si impegnerà a governare con la forza la sua attrazione verso quei piaceri che comportano dispendio invece che guadagno di denaro: quelli insomma che vengono chiamati non necessari».

«Chiaro», disse.

«Vuoi dunque, dissi io, per non discutere in modo oscuro, che in primo luogo distinguiamo i desideri "necessari" da quelli che non lo sono?».

«D'accordo», disse lui.

«Dunque: quelli che non possiamo evitare giustamente sarebbero chiamati "necessari",[110] e così quelli la cui soddisfazione ci giova; è infatti necessario, per la nostra stessa natura, provare entrambi questi tipi di desiderio. O no?». [e]

«E molto».

«Giustamente dunque riferiremo loro questa espressione, "il necessario"?». [559a]

«Giustamente».

«Ma poi, quelli che si potrebbero respingere, se ci si prendesse cura di farlo fin da giovani, e che inoltre quando sono presenti non fanno niente di buono, talvolta anzi il contrario, di tutti questi, se dicessimo che sono "non necessari", non parleremmo bene?».

«Bene, certo».

«Possiamo allora scegliere un esempio indicativo degli uni

[110] *Anankaion*: qui e nel seguito nel senso di "indispensabile", in opposizione al "superfluo".

e degli altri, in modo da comprenderli in uno schizzo d'insieme?».[111]

«Non è così che si deve fare?».

«Allora: il desiderio di mangiare, per ottenere salute e buo-
[b] na forma, semplicemente del pane e una pietanza,[112] non sarà da considerare necessario?».

«Credo».

«Il desiderio del pane, comunque, è necessario da entrambi i punti di vista, perché è utile e perché è capace di por termine alla vita».[113]

«Sì».

«E lo è quello delle pietanze, se offre qualche utilità per una buona condizione fisica».

«Assolutamente».

«E quanto al desiderio di altre varietà di alimenti oltre a questi (che però se è represso ed educato fin da giovani può esser tenuto lontano dalla maggior parte degli uomini), ed è nocivo al corpo, nocivo all'anima per l'intelligenza e per la mode-
[c] razione? non lo si chiamerebbe correttamente "non necessario"?».

«Molto correttamente».

«Non sosterremo allora che questi desideri sono inoltre dispendiosi, mentre gli altri sono profittevoli perché utili al lavoro?».[114]

«Che altro?».

[111] Τύπῳ λάβωμεν: anche "racchiuderli in una tipologia". Cfr. la ricorrente espressione aristotelica ἐν τύπῳ περιλαβεῖν, che vale "a grandi linee", senza precisione (per es. *EN* I 1 1094a25).

[112] Cfr. II 372c (e qui vol. II, libro II, p. 58, n. 78).

[113] S'intende: se non viene soddisfatto.

[114] Gioco di parole quasi-etimologico: «*chrematistikas* ... *chresimous*» (sono i desideri oligarchici, cfr. 559c10-11).

«Così ci esprimeremo inoltre circa i desideri sessuali e gli altri?».

«Così».

«Ma quando poco fa parlavamo di un "fuco", non intendevamo quell'uomo che è pieno di simili piaceri e desideri, ed è governato da quelli non necessari, mentre chiamavamo avaro e oligarchico chi lo è da quelli necessari?».[115]

«Proprio così».

«Torniamo allora a esporre come dall'uomo oligarchico [d] deriva il democratico. A me pare che per lo più venga a formarsi in questo modo».

«Come?».

«Quando un giovane, allevato come si diceva prima – senza cultura e nell'avarizia – comincia, da fuco,[116] a gustare il miele, e frequenta belve focose[117] e terribili, capaci di procurare piaceri d'ogni sorta, multicolori e multiformi, allora puoi pensare che abbia inizio il mutamento della sua costituzione[118] [e] interiore dall'oligarchia alla democrazia».

«È del tutto necessario», disse.

«Dunque, come la transizione nella città avveniva quando una delle due parti riceveva l'aiuto di un alleato esterno ad essa affine, così anche il ragazzo non muta quando a sua volta una forma di desideri aiuta dall'esterno una di quelle che sono presenti in lui, perché le è affine e simile?».

«Senz'altro».

[115] A dire il vero, il desiderio di denaro fine a se stesso proprio dell'oligarchico non è propriamente "necessario", anche se diverso da quelli più strettamente "edonistici".

[116] Κηφὴν ὤν: seguo la correzione di Naber accolta da SLINGS (il testo dei mss., κηφήνων, non ha senso: «il miele dei fuchi»).

[117] *Aithosi* è vocabolo poetico, che compare solo qui in Platone. Sullo stile «sublime» di questo passo cfr. ADAM, p. 240.

[118] <*Politeias*> SLINGS.

«E se, io credo, un'opposta alleanza sopravviene in aiuto alla parte oligarchica che è in lui, o da parte del padre o dagli altri familiari che lo ammoniscono e lo rimproverano, allora
[560a] nascono in lui rivoluzione, controrivoluzione e conflitto contro se stesso».

«Certo».

«E qualche volta, penso, è accaduto che l'elemento democratico ha ceduto di fronte a quello oligarchico, e dei desideri alcuni sono stati distrutti, altri banditi, perché nell'anima del giovane si è formata una sorta di pudore,[119] e vi ha ristabilito l'ordine».

«Capita talvolta», disse.

«Ma può accadere al contrario, credo, che altri desideri af-
[b] fini a quelli che sono stati messi al bando, cresciuti nell'ombra grazie all'ignoranza educativa del padre, divengano numerosi e forti».

«È proprio così, disse, che suole accadere».

«Non attraggono allora verso le stesse frequentazioni, e, unendosi in segreto, non ne partoriscono una folla?».

«Che altro?».

«Finiscono così per conquistare, credo, l'acropoli[120] dell'anima del giovane, accorgendosi che è vuota di conoscenze, di belle occupazioni e di discorsi veri, che sono i migliori guardiani e difensori nella mente di uomini cari agli dèi».

[c] «Di gran lunga», disse.

[119] *Aidos*. Sulla sua funzione di autocontrollo nei rapporti generazionali ("rispetto") cfr. V 465b1; sul suo rifiuto nell'anarchia democratica cfr. 560d3. È il caso di ricordare che nel "mito di Protagora" *aidos* e *dike*, mutuo rispetto e giustizia, formavano la condizione di possibilità della società umana (*Prot.* 322c4).

[120] Cioè la parte razionale. In *Tim.* 70a questa "acropoli" è collocata nella testa (encefalo). Sugli sviluppi di questa metafora in Aristotele cfr. M. VEGETTI, *Akropolis/Hestia: sul senso di una metafora aristotelica*, in *Poikilia. Etudes offertes à J.-P. Vernant*, Paris 1987, pp. 357-68.

«In luogo di questi, penso, si slanciano su ad occupare quella stessa posizione, in un uomo di tal genere, discorsi e opinioni falsi e cialtroni».

«Assolutamente», disse.

«Ma allora, tornato presso quei Lotofagi,[121] non abita pubblicamente con loro? e se dai suoi familiari viene un qualche aiuto all'elemento parsimonioso della sua anima, quei discorsi cialtroni, chiuse le porte della regale fortificazione[122] che è in lui, non lasciano entrare la spedizione alleata né ammettono come ambasciatori i discorsi di amici più anziani nella vita pri- [d]
vata;[123] e così vincono la loro battaglia? E chiamando il pudore "stupidità" lo mandano disonorato in esilio, espellono fra gli insulti la moderazione chiamandola "mancanza di virilità",[124] mettono al bando il senso di misura e di ordine nelle spese persuadendo che è cosa inurbana e indegna di un uomo libero, con l'aiuto di molti e nocivi desideri».

«Certamente».

«Svuotata per così dire e purificata da tutto questo l'anima del giovane da loro posseduto e iniziato ai grandi misteri,[125] su- [e]

[121] In *Od.* IX 82 sgg. i compagni di Ulisse, dopo aver mangiato i fiori di cui si nutrono i Lotofagi, dimenticano la patria e la via del ritorno, come il giovane dimentica famiglia e insegnamenti paterni.

[122] Il muro di cinta dell'acropoli razionale, principio regale dell'anima.

[123] Secondo ADAM, *ad loc.*, Platone pensa qui ai consigli di Socrate rivolti ad Alcibiade.

[124] Per l'accusa di *anandria* rivolta da Callicle a Socrate e ai filosofi cfr. *Gorg.* 485d (e qui all'ex-aristocratico 549d6: cfr. L. PALUMBO, *Eros Phobos Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*, Napoli 2001, p. 61). Tutto questo passo sul cambiamento semantico del linguaggio rinvia in modo inequivocabile ai mutamenti linguistici descritti da Tucidide in rapporto alla guerra civile di Corcira (III 82; in particolare per il rovesciamento di *sophrosyne* in *anandria* cfr. III 82.4). Cfr. in proposito N. LORAUX, *Thucydide et la sédition dans les mots*, «Quaderni di storia», XII (1986) pp. 95-134. Anche qui ci troviamo in una situazione di *stasis* nell'anima (560a1).

[125] Si tratta senza dubbio di una parodia, ironicamente rovesciata, del lin-

bito dopo vi riconducono l'arroganza e l'anarchia e la dissolutezza e l'impudenza, splendidamente accompagnate da un grande corteo e incoronate di ghirlande; cantando il loro encomio con dolci eufemismi, chiamano l'arroganza "buona educa-
[561a] zione", l'anarchia "libertà", la dissolutezza "magnanimità", l'impudenza "coraggio".[126] Non è più o meno così, dissi io, che da giovani si passa dall'esser stati allevati nell'ambito dei desideri necessari alla[127] liberazione e allo sfrenamento dei piaceri non necessari e nocivi?».

«Questo è del tutto evidente», disse lui.

«Vive quest'uomo in seguito, credo, spendendo denaro, sforzi e tempo per i piaceri non necessari non meno che per quelli necessari; ma se è fortunato e il furore bacchico non va
[b] troppo oltre, anzi, un po' anche per l'avanzare degli anni, il più del tumulto finisce per passare, allora lascia rientrare parte dei piaceri esiliati e non affida tutto se stesso a quelli che l'hanno invaso, sicché conduce la sua vita avendo ristabilita una certa eguaglianza fra i piaceri: consegna cioè il comando su se stesso a quello che di volta in volta gli si presenti, come se fosse stato sorteggiato,[128] finché ne è sazio, e poi ancora a un altro, non disprezzandone nessuno ma crescendoli tutti in modo egualitario».

«Proprio così».

«Ma un discorso vero, dissi io, proprio non lo accetta né lo
[c] lascia entrare nel posto di guardia, se accade che qualcuno gli dica che alcuni piaceri sono relativi ai desideri belli e buoni, altri a quelli malvagi, e che bisogna praticare e onorare i primi,

guaggio dei misteri eleusini: cfr. E. DES PLACES, *Platon et la langue des mystères*, in *Etudes platoniciennes 1929-1979*, Leiden 1981, pp. 83-98.

[126] Su queste inversioni semantiche cfr. anche CENTRONE, *ad loc.*

[127] Testo SLINGS (εἰς τὴν).

[128] Riferimento alla pratica della democrazia ateniese di sorteggio delle cariche (cfr. 557a).

reprimere e asservire i secondi: in tutte queste occasioni scuote la testa e afferma che essi sono tutti uguali e degni di pari rispetto».

«È esattamente così, disse, che si comporta chi si trova in questo stato».

«E non conduce così la sua vita, dissi io, compiacendo giorno per giorno il desiderio che gli si presenta: ora beve [d] vino al suono del flauto, poi beve solo acqua e fa una cura dimagrante; ora si dà agli esercizi fisici, a volte invece s'impigrisce e non si cura di niente, poi si atteggia come se dedicasse il suo tempo alla filosofia. Spesso prende parte alla vita politica, e balza alla tribuna[129] per parlare e agire a casaccio. E se mai gli capita di provare invidia per certi uomini di guerra, si lascia trascinare in quella direzione, oppure per gli uomini d'affari, si rivolge a quest'altra, e non c'è nella sua vita alcun ordine né obbligo; tuttavia, chiamando questa forma di vita piacevole, libera e beata, egli vi si dedica per la sua intera esistenza».

«Hai perfettamente descritto, disse lui, la vita di un uomo [e] isonomico».[130]

«E penso, dissi io, che sia multiforme e piena di un gran numero di caratteri, e che quest'uomo sia un tipo bello nei suoi

[129] *Anapedao*: cfr. AESCHIN. 3.173, X. *HG* II 3.52.

[130] Cioè "egualitario". La *isonomia politike*, nel senso di eguaglianza dei diritti politici, è parola d'ordine dei democratici (cfr. TH. III 82.8). L'estremo egualitarismo democratico giunge secondo Platone a stabilire l'*isonomia* anche nei rapporti fra i sessi, cfr. 563b. È difficile non pensare, a proposito della vita dell'uomo isonomico, a una celebre pagina dell'*Ideologia tedesca* di Marx e Engels: «nella società comunista, in cui ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico» (I A, p. 24 della trad. it. di F. Codino, Roma 2000).

variegati colori, al pari di quella città: un tipo di cui molti uomini e donne potrebbero invidiare l'esistenza, perché contiene in se stessa moltissimi modelli di costituzioni e di modi di vita».

«È proprio fatto così», disse.

[562a] «Che altro? dobbiamo far corrispondere un simile uomo alla democrazia, come colui che può correttamente venir chiamato "democratico"?».

«Dobbiamo», disse.

«La più bella costituzione, dissi io, e il tipo di uomo più bello sarebbero allora quello che ci resta da descrivere: la tirannide e il tiranno». [*G*]

«Certamente», disse.

«Su dunque, caro compagno, quale risulta essere la modalità specifica della tirannide? Perché è abbastanza chiaro che la transizione avviene a partire dalla democrazia».

«Chiaro».

«Ma non è in un certo senso nello stesso modo che la democrazia nasce dall'oligarchia e dalla democrazia la tirannide?».

«Come?».

[b] «Quel bene che veniva privilegiato, dissi io, e a causa del quale era stata instaurata l'oligarchia, era la ricchezza, non è così?».

«Sì».

«Quindi l'insaziabilità di ricchezza e la negligenza di ogni altra cosa per la dedizione agli affari causarono la sua rovina».

«Vero», disse.

«E anche quanto a ciò che la democrazia sceglie come il proprio bene, non è forse la sua insaziabilità che dissolve anche questo regime?».

«Che cosa intendi per questa sua scelta?».

«La libertà, dissi. Questa, sentiresti certo dire in una città

[c] retta a democrazia, è la cosa più bella che essa possiede, e gra-

zie ad essa soltanto in questa città varrebbe la pena di vivere per chiunque sia libero per natura».

«In effetti, disse, si ripete spesso questa frase».[131]

«Allora, dissi io, come stavo adesso per affermare, non sono l'insaziabilità di questo bene e la negligenza di tutto il resto che trasformano questa costituzione e aprono la via all'irresistibile esigenza di una tirannide?».

«Come?», disse.

«Quando, penso, una città democratica, assetata di libertà, viene a trovarsi sotto la guida[132] di cattivi coppieri, e si ubriaca [d] bevendo libertà pura[133] ben oltre il dovuto, allora punisce i suoi governanti – a meno che non siano del tutto indulgenti e di libertà non ne concedano molta – con l'accusa di essere abominevoli oligarchi».

«Fanno proprio questo», disse.

«E quelli, dissi, che obbediscono ai governanti li copre d'insulti, chiamandoli schiavi volontari[134] e nullità, mentre loda e onora, in privato e in pubblico, i governanti che sono simili ai sudditi e i sudditi che sono simili ai governanti. Non è allora inevitabile che in una simile città il principio della libertà si estenda a tutto?».

«Come no?». [e]

«E che l'anarchia, dissi, amico mio, quando vi ha messo radici, penetri nelle case private e raggiunga persino gli animali?».

«In che senso, disse lui, affermiamo una cosa simile?».

«Per esempio, dissi, nel senso che il padre si abitua a rendersi simile ai ragazzi e a temere i figli, e il figlio somiglia al pa- [563a]

[131] Cfr. nn. 101 e 102.

[132] *Prostatounton*: allusione al *prostates* del popolo (cfr. 565c-d).

[133] *Akratou*: cioè non miscelata (con l'autorità).

[134] *Ethelodoulous*: il vocabolo non è però attestato nel linguaggio dell'epoca salvo che in Platone.

dre e non rispetta né teme i genitori, per essere davvero libero; e il meteco si eguaglia al cittadino,[135] il cittadino al meteco, e lo stesso lo straniero».

«Succede infatti così», disse.

«Questo succede, dissi io, e qualche altra piccolezza: il maestro in un simile posto teme gli alunni e li adula, e gli allievi non tengono in nessun conto i maestri e così pure i pedagoghi; e in generale i giovani assomigliano agli anziani e competono con loro nelle parole e nelle azioni, mentre i vecchi, per [b] compiacere ai giovani, abbondano in facezie e spiritosaggini, imitandoli per non sembrare sgradevoli e dispotici».[136]

«Proprio così», disse.

«Ma, amico mio, dissi, l'estremo limite della libertà di massa, che viene raggiunto in una tale città, si ha quando uomini e donne comperati come schiavi non sono affatto meno liberi di quelli che li hanno acquistati.[137] E quanto grandi siano l'uguaglianza legale e la libertà delle donne in rapporto agli uomini, e degli uomini alle donne, per poco dimenticavamo di dirlo».

[c] «Non diremo come Eschilo, disse, "ciò che ora ci sale alla bocca"?».[138]

«Certo, dissi, e così faccio anch'io. Per parlare degli animali domestici: quanto siano più liberi in questa città che in qualunque altra, non lo potrebbe credere chi non ne avesse fatta

[135] Questa osservazione può risultare offensiva e inopportuna visto che viene pronunciata in casa di Cefalo: cfr. G.R.F. FERRARI, *op. cit.* (n. 11), p. 12. Ma questo punto del dialogo è ormai molto lontano (forse anche come periodo di composizione) dal contesto dialogico del libro I (ripreso all'inizio del V).

[136] Una comica confusione generazionale che non appartiene soltanto alla storia della democrazia antica.

[137] Per una simile esagerazione sulla condizione degli schiavi nell'Atene democratica cfr. PS. X. *Ath.* I 10-11.

[138] Fr. 334 Nauck. Il senso non è chiaro.

esperienza. Le cagne, secondo il proverbio,[139] diventano esattamente simili alle loro padrone; cavalli e asini poi, abituati a incedere con piena libertà e solennità, investono per le strade chiunque venga loro incontro, se non è pronto a spostarsi. E tutto il resto è altrettanto ricolmo di libertà».

«È del mio incubo, disse, che mi stai parlando: anche a [d]
me, quando mi avvio verso la campagna, questo succede spesso».[140]

«Insomma, dissi io, quando tutto questo si compatta, ti accorgi come renda l'anima dei cittadini sensibile al punto che se qualcuno incorre in un benché minimo grado di asservimento si indigna e non lo tollera? e certo sai bene che alla fine non prendono sul serio neppure le leggi, scritte o non scritte[141] che [e]
siano, per non avere in nessun modo nessun padrone».

«Lo so molto bene», disse.

«Questo è dunque, dissi, amico mio, l'inizio così bello e vigoroso da cui sorge la tirannide, a quanto mi sembra».

«Vigoroso certo, disse: ma che cosa succede dopo di esso?».

«La stessa malattia, dissi io, che insorta nell'oligarchia l'aveva distrutta, anche in questa costituzione, diventando più grave e più forte per via della licenza, riduce la democrazia in schiavitù. E in realtà ogni tipo di eccesso suole produrre, come effetto di reazione, un mutamento[142] nel senso opposto, tanto [564a]

[139] Il proverbio era «quale la padrona, tale la cagna», nel senso della cameriera (ma Platone qui lo prende ironicamente alla lettera). Cfr. ADAM, *ad loc.*

[140] S'intende, attraversando le strade di Atene.

[141] Cfr. *Leg.* III 701b-c, dove si parla della trasgressione delle norme familiari, politiche e religiose.

[142] *Metabole*: l'importanza diagnostica e prognostica delle *metabolai* stagionali è sottolineata in HP. *Aër.* 11; per quanto riguarda i temperamenti dei popoli (soprattutto in rapporto allo *thymoeides*) cfr. 16, 23. Si tratta di passi senza dubbio ben noti a Platone (cfr. qui vol. II, [*M*], § 1).

nelle stagioni quanto nelle piante e nei corpi, e certo non meno nelle costituzioni».

«È probabile», disse.

«Sembra infatti che un'eccessiva libertà non si trasformi in nient'altro se non in un'eccessiva schiavitù, nella vita privata come in quella pubblica».

«È in effetti probabile».

«Probabilmente, dunque, la tirannide non si insedia a partire da nessun'altra costituzione se non dalla democrazia – dall'estrema libertà, a mio avviso, la schiavitù maggiore e più selvaggia».[143]

«È logico, infatti», disse.

«Ma non credo, dissi, che tu domandassi questo,[144] ma qua-
[b] le sia quella malattia che insorgendo identica tanto nell'oligarchia quanto nella democrazia, riduce quest'ultima in schiavitù».

«È vero quel che dici», rispose.

«Intendevo dunque, dissi, quel genere di uomini oziosi e scialacquatori, tra i quali comanda il gruppo più coraggioso, seguito dall'altro meno virile: sono appunto quelli che paragonavamo ai fuchi, i primi dotati di pungiglione, gli altri privi di esso».

«E correttamente», disse.

«Questi due gruppi dunque, dissi io, quando si formano
[c] all'interno di qualsiasi forma costituzionale, causano disturbi come il flegma e la bile nel corpo;[145] di essi sia il buon medico sia il legislatore di una città devono prendersi cura per tempo,

[143] ADAM, *ad loc.*, pensa che la decadenza della democrazia ateniese rendesse probabile per Platone la sua trasformazione in tirannide. Ma l'attenzione di Platone e dell'Accademia non era rivolta soltanto ad Atene: per la vicenda siracusana e altre dello stesso genere cfr. vol. V, [O], § II.2.

[144] Cfr. 563e5.

[145] Per uno sviluppo di questo accenno di patologia umorale cfr. *Tim.* 84d-86a. Il ruolo di flegma e bile è particolarmente segnalato in HP. *Aff.* 16, e

non meno di quanto fa il saggio apicultore, facendo soprattutto in modo che non ne nascano, ma, se vi sono nati, di tagliarli via al più presto insieme con i loro favi».

«Sì, per Zeus, disse, assolutamente».

«Allora affrontiamo così la questione, dissi io, per vedere con maggior precisione quello che ci siamo proposti».

«Come?».

«Dividiamo nel discorso in tre parti[146] una città retta a democrazia, come del resto lo è nei fatti. La prima è costituita, si [d]
può dire, da quel genere dei fuchi, che cresce in essa, grazie alla licenza, non meno che nell'oligarchia».

«È così».

«Certo in questa costituzione esso è molto più acre che in quella».

«Come mai?».

«Là, perché non è stimato e anzi è respinto dalle funzioni di potere, esso non è allenato e non si rafforza. Nella democrazia invece si può dire che questo sia il gruppo che la guida, con poche eccezioni,[147] e al suo interno l'ala più acre parla e agisce, mentre l'altra, sedendo intorno alla tribuna, ronza[148] e non ammette che qualcuno sostenga posizioni diverse, sicché in una

in *Nat. Hom.*7 (in rapporto con i cicli stagionali). Per il carattere «acre» (*drimus*) degli umori nocivi (564d4, 9) cfr. *VM* 18.2, 19.1.

[146] La tripartizione della città qui delineata non rinvia a quella funzionale e gerarchica del libro IV, ma piuttosto, come segnala ADAM, a quella tracciata in E. *Supp.* vv. 238-45.

[147] Platone potrebbe pensare a Pericle o ad Aristide (cfr. *Gorg.* 526b), ma anche (come per "i pochi casi" che seguono) riferirsi a membri della sua cerchia familiare, come il patrigno Pirilampe (cfr. *Charm.* 158a).

[148] *Bombei*: si allude, conservando la metafora, alla *claque* dei demagoghi. Su queste pratiche assembleari (il riferimento alle quali mostra come Platone seguisse qui da vicino la situazione storica della democrazia ateniese del IV secolo), sono fondamentali le osservazioni di L. CANFORA, *Introduzione* a DEMOSTENE, *Discorsi e lettere*, Torino 1974, pp. 14-19.

[e] simile costituzione tutto è governato da questo gruppo, a parte pochi casi».

«Senz'altro», disse lui.

«C'è poi quest'altro gruppo che in ogni caso viene a distinguersi dalla massa».

«Quale?».

«Se in qualche modo tutti si dedicano agli affari,[149] sono di solito quelli che hanno una natura più ordinata[150] a diventare i più ricchi».

«Probabile».

«È qui dunque, credo, che c'è per i fuchi miele abbondante e molto facile da smielare».

«E come, disse, lo si potrebbe raccogliere da chi ha poco?».

«"Ricchi",[151] penso, vengono allora chiamati costoro – pastura di fuchi».

«Qualcosa del genere», disse.

[565a] «Il terzo genere sarà poi il popolo: gente che lavora con le proprie mani senza occuparsi di politica[152] e possiede ben poco. In democrazia, questo è il gruppo più numeroso e sovrano, ogni volta che viene riunito in assemblea».

[149] Questo può accadere occasionalmente all'uomo democratico (cfr. 561d), agli oligarchi sopravvissuti, e anche ai «fuchi», nelle loro alienazioni di patrimoni.

[150] *Kosmios*: è il caso di Cefalo in I 331b1 (BURNET, *om.* SLINGS). Su questo carattere, cfr. qui vol. I, libro I, p. 46, n. 12.

[151] *Plousioi*: è termine politico, che equivale ad oligarchi (cfr. n. 62).

[152] *Autourgoi*, *apragmones*. Sulla figura del contadino che lavora la propria terra e perciò non frequenta l'assemblea cfr. E. *Or.* vv. 919-20 (sulla sua centralità in Euripide si veda D. LANZA, *Lo spettatore sulla scena*, in ID. *et all.*, *L'ideologia della città*, Napoli 1977, pp. 57-78). Sulla rivalutazione della figura dello *apragmon* nel IV secolo cfr. L.B. CARTER, *The Quiet Athenian*, Oxford 1986.

«Lo è infatti, disse: ma non vuole farlo spesso,[153] se non c'è da ottenere un po' di miele».

«E non lo ottiene ogni volta, dissi io, per quanto possono concederne i capi confiscando le sostanze dei ricchi e distribuendole al popolo, non senza tenerne per sé la maggior parte?».

«In questo modo infatti, disse lui, ne ottiene una parte». [b]

«E quelli sottoposti alle confische sono costretti, credo, a difendersi, parlando nell'assemblea popolare e agendo come possono».

«Come no?».

«Viene allora dagli altri formulata contro di loro, anche se non aspirano alla sovversione, l'accusa di complottare contro il popolo e di essere oligarchici».

«Che altro?».

«E alla fine, quando vedono che il popolo, non per sua scelta ma perché, nella sua ignoranza, è ingannato dai mestatori, si prepara a recar loro ingiustizia, a questo punto allora, che lo vogliano o no, non diventano veramente oligarchici, non per loro scelta,[154] anzi anche questo male lo produce quel fuco pungendoli?». [c]

«Esattamente».

«Ne vengono dunque denunce,[155] processi e controversie fra gli uni e gli altri».

[153] Sull'"astensionismo" dei contadini cfr. ARIST. *Pol.* VI 4 (e per la partecipazione interessata all'assemblea IV 6).

[154] In ARIST. *Pol.* V 5, è la persecuzione dei demagoghi a danno dei ricchi a determinare il passaggio da democrazia a oligarchia. Questa eventualità, evidentemente nota a Platone, non è tuttavia rilevante per la sequenza "fenomenologica" qui descritta. Per la logica intrinseca che governa i comportamenti politici, al di là della volontà individuale, cfr. anche 566a, 567c-d.

[155] Sulla *eisangelia* come strumento di lotta politica e sociale cfr. LYS. XXX 22.

«E in gran numero».

«Il popolo non è solito concedere in ogni simile circostanza poteri straordinari a un solo capo,[156] allevarlo e farlo diventare grande?».

«Certo, è solito farlo».

«Questo dunque è chiaro, dissi io: ogni volta che nasce un
[d] tiranno, esso germoglia dalla radice del capo del popolo, e da nessun'altra».

«Chiarissimo».

«Qual è dunque l'inizio della trasformazione da capo a tiranno? o non è chiaro che esso ha luogo quando il capo comincia ad agire proprio come nel mito che si racconta a proposito del santuario di Zeus in Arcadia?».[157]

«Quale?».

«Questo: chi ha assaggiato un pezzetto di interiora umane che è stato mescolato con quelli di altre vittime, costui è necessa-
[e] rio che si trasformi in un lupo. Non hai sentito questa storia?».

«Io sì, certo».

«Non è dunque così che anche un capo del popolo, il quale, presa in mano una folla del tutto docile al suo comando, non si astiene dal sangue di quelli della sua stessa tribù,[158] anzi, trascinatone qualcuno nei tribunali con le ingiuste accuse che costoro prediligono, lo manda a morte, sopprimendo una vita umana, e
[566a] assaggiato con lingua e bocca empia il sangue[159] congenere, esi-

[156] Per l'unico *prostates* desiderato dal popolo cfr. AR. *Eq.* 1127-28.

[157] Sulla leggenda arcadica cfr. W. BURKERT, *Homo necans* (1972), trad. it. Torino 1981, pp. 74 sgg. Per il tiranno-lupo cfr. qui vol. I, [*H*], e M. DETIENNE - J. SVENBRO, *I lupi a banchetto o la città impossibile*, in M. DETIENNE - J.P. VERNANT (a cura di), *La cucina del sacrificio in terra greca* (1979), trad. it. Torino 1982, pp. 149-63.

[158] Un'eco di P. *P.* II 32. In tutto il passo il linguaggio assume un tono solenne e fortemente emotivo.

[159] *Phonos* vale "sangue versato uccidendo", in *Il.* X 298 e nei tragici.

lia e uccide e fa trapelare possibili remissioni dei debiti e spartizioni della terra –[160] dopo tutto questo non è destino necessario per lui o venir ucciso dai nemici o diventare tiranno, e trasformarsi da uomo in lupo?».

«Del tutto necessario», disse.

«Costui dunque, dissi, è il promotore del conflitto contro i possidenti».

«Costui».

«Ma se fosse bandito e tornasse malgrado i suoi nemici, non farebbe ritorno essendo ormai diventato un perfetto tiranno?».

«Chiaro».

«Se invece quelli non riescono a mandarlo in esilio o a morte calunniandolo di fronte alla città, allora tramano per uc- [b]
ciderlo assassinandolo in segreto».[161]

«È proprio così, disse lui, che accade di solito».

«Questo è allora il momento della famosa richiesta tirannica, che escogitano tutti quanti si sono spinti fino a questo punto: chiedere al popolo guardie del corpo,[162] perché esso si possa garantire la salvezza del proprio difensore».

«Certo», disse.

«E gliele concedono, penso, temendo per lui ma pieni di fiducia in se stessi».

«Senz'altro».

«Dunque, quando vede tutto questo un uomo ben dotato [c]
di ricchezze, alle quali si accompagna l'accusa di essere un nemico del popolo, allora costui, compagno, secondo l'oracolo

[160] Si tratta delle tradizionali richieste della parte popolare.

[161] Forse un'eco delle trame contro Alcibiade, sospettato di aspirazioni tiranniche (cfr. TH. VI 28.2, 53, 61.1, 4). Per gli assassini segreti perpetrati dagli oligarchici (ma contro i democratici), cfr. TH. VIII 65.2.

[162] Per questa celebre richiesta da parte di Pisistrato, cfr. HDT. I 59.4-5, ARIST. *Ath.* 14.2 (tanto famosa da diventare un classico esempio retorico: cfr. ARIST. *Rh.* I 2 1357b30 sgg.).

dato a Creso, fugge "lungo l'Ermo ghiaioso, senza fermarsi e senza vergogna d'essere vile"».[163]

«In effetti, disse, potrebbe non avere una seconda occasione di vergognarsi».

«Lo penso anch'io, dissi: se lo prendono, viene mandato a morte».

«Inevitabile».

«Quanto poi a quel capo del popolo, è chiaro che non giace "grande per gran tratto",[164] ma, rovesciati molti altri, si erge
[d] "sul carro della città",[165] portando a compimento la trasformazione da capo a tiranno».

«Che altro potrebbe fare?», disse.

«Dobbiamo allora esaminare, dissi io, la felicità sia dell'uomo sia della città nella quale compare un simile "mortale"?».

«Certo, disse, esaminiamola».

«Dunque, dissi, nell'arco di tempo dei primi giorni, non
[e] sorride e non saluta con affetto chiunque incontri, non nega di essere un tiranno e non fa molte promesse, in privato e in pubblico? E disposta la liberazione dai debiti e la distribuzione di terra al popolo e a quelli che gli sono vicini, non si atteggia a benevolo e mite nei riguardi di tutti?».

«Necessariamente», disse.

«Quando però, penso, nei suoi rapporti con i nemici esterni,[166] alcuni se li riconcilia, altri riesce a distruggerli, e da quella parte tutto diviene tranquillo, inizia a muovere continue guerre, perché il popolo abbia bisogno di un comandante».[167]

[163] Oracolo della Pizia citato in HDT. I 55.2.

[164] *Il.* XVI 776.

[165] Una probabile citazione da poeta anonimo (come il *brotos* in d6): SLINGS, *ad loc.*

[166] Coloro che il tiranno ha esiliati: S.R. SLINGS, *art. cit.* (n. 58), pp. 555 sg.

[167] Da *prostates* politico del popolo il tiranno si trasforma così in *hegemon* (militare) della città.

«Sì, è probabile».

«E anche perché quelli che devono contribuire alle spese [567a]
di guerra,[168] impoveriti, siano costretti a badare agli affari quotidiani e abbiano minori opportunità per complottare contro di lui?».

«Chiaro».

«E ancora, penso, se sospetta che alcuni, conservando un pensiero libero, non accettino il suo potere, la guerra non gli serve da pretesto per distruggerli consegnandoli ai nemici?[169] Per tutte queste ragioni non è necessario che il tiranno provochi continuamente guerra?».

«È necessario».

«E facendo questo non è sempre più esposto all'odio da parte dei cittadini?».

«Come no?».

«E non è anche inevitabile che alcuni di quelli che hanno
contribuito alla sua ascesa al potere[170] e che sono influenti – [b]
s'intende i più coraggiosi fra loro – parlino con libertà a lui stesso e fra loro, criticando l'andamento delle cose?».

«È probabile».

«Deve dunque farli fuori tutti questi il tiranno, se vuole mantenere il potere, finché non lasci in vita nessuno, fra amici e nemici, che valga qualcosa».

«Chiaro».

«Egli deve dunque attentamente tener d'occhio chi sia coraggioso, chi magnanimo, chi intelligente, chi ricco: ed è così
felice, che per lui è necessario, lo voglia o no, essere nemico di [c]

[168] Si tratta delle liturgie imposte ai ricchi (una delle strategie di conservazione della tirannide esposte in ARIST. *Pol.* V 11 1131b18 sgg.). Ma in 568e è il *demos* stesso che viene costretto a versare l'*eisphora*.

[169] Nel senso di "mandarli in prima linea", oppure di cederli come ostaggi o prigionieri.

[170] È la situazione del Prometeo di Eschilo rispetto a Zeus *tyrannos*: cfr. *Pr.* vv. 304 sgg.

tutti costoro e complottare contro di loro, finché ne abbia purificato la città».[171]

«Davvero una bella purificazione», disse.

«Sì, dissi io, il contrario di quella che i medici praticano ai corpi: questi levano il peggio e lasciano il meglio, lui fa il contrario».

«A quanto pare, disse, è necessario, se deve mantenere il potere».

[d] «È proprio una beata necessità, dissi io, quella in cui si trova incatenato: gli impone o di vivere con gente per la gran parte mediocre, venendone odiato, o di non vivere affatto».

«In questa necessità», disse lui.

«E quanto più suscita l'odio dei cittadini agendo in questo modo, non avrà tanto più bisogno di guardie del corpo sempre più numerose e affjdabili?».

«Come no?».

«E chi sono quelli affidabili? e dove li recluterà?».

«Spontaneamente, disse, ne verranno molti anche volando, se offre loro il salario».

[e] «Fuchi, dissi io, per il Cane: di questi mi sembra tu stia di nuovo parlando, stranieri e d'ogni specie».

«Ti sembra il vero», disse.

«Ma chi recluterà nella sua stessa città? non vorrà in qualche modo[172] togliere ai cittadini i loro schiavi e, liberatili, farne le proprie guardie del corpo?».

«Certo, disse: perché davvero questi sono per lui i più affidabili».

[171] Si tratta di una *katharsis* formalmente analoga (anche se di senso rovesciato, come chiarisce la metafora medica) a quella attribuita al vero politico in *Pol.* 293d.

[172] πως SLINGS. Con πῶς (BURNET) ci sarebbe questo scambio di battute: «non vorrà... – Cosa? – Togliere...». Cfr. R.S. SLINGS, *art. cit.* (n. 58), pp. 557 sg.

«Sono davvero beate, dissi io, le cose del tiranno di cui parli, se deve servirsi di simili amici e uomini di fiducia, dopo [568a] aver eliminato quelli di prima».

«E tuttavia, disse, è proprio di questi che si serve».

«E i suoi ammiratori, dissi, sono questi compagni, i suoi intimi i nuovi cittadini, mentre le persone di valore lo odiano e lo sfuggono?».

«E come non potrebbero?».

«Non senza ragione, dissi io, la tragedia in generale sembra essere sapiente, ed Euripide eminente nel suo ambito».

«Perché mai?».

«Perché ha sentenziato anche questa massima, densa di pensiero: "sapienti sono i tiranni, per la frequentazione dei sa- [b] pienti".[173] Ed è chiaro che intendeva dire che questi sono i sapienti che il tiranno frequenta».

«E fa anche l'encomio della tirannide, disse, chiamandola "pari agli dèi",[174] e dicendo molte altre cose del genere, lui e gli altri poeti».

«Di conseguenza, dissi, proprio perché sono sapienti, i poeti tragici perdonano noi e tutti quelli che costituiscono una città in modo vicino al nostro, per il fatto che non concederemo loro la cittadinanza, in quanto inneggiano alla tirannide».[175]

«Penso anch'io, disse, che ci perdoneranno, almeno i più [c] raffinati di loro».

«Penso comunque che girando per le altre città e riunendovi le folle, assoldate voci belle, potenti e persuasive,[176] ne trascinano le costituzioni verso regimi tirannici e democratici».

[173] Si tratta in realtà di un frammento di Sofocle (fr. 13 Nauck, 14 Radt). Il *lapsus* è spiegabile con il prevalente contesto antieuripideo dell'attacco platonico (sicuramente eccessivo).

[174] *Isotheos tyrannis*: *Tr.* v. 1169.

[175] Una nuova motivazione del bando della poesia sancito nel libro II (e ribadito nel X).

[176] Si tratta naturalmente degli attori. Cfr. in proposito *Leg.* VII 817c.

«Certamente».

«E inoltre non ricevono per queste prestazioni compensi e onori, soprattutto com'è ovvio dai tiranni,[177] e in secondo luogo dalle democrazie?[178] Ma quanto più risalgono l'erta delle
[d] forme costituzionali, tanto più recede la stima di cui godono, come se colta da affanno fosse incapace di procedere».

«Proprio così».

«Comunque, dissi, su questo punto abbiamo compiuto una digressione. Torniamo piuttosto a parlare di quell'esercito del tiranno: come viene alimentata questa bella, numerosa, policroma, sempre cangiante compagine?».

«È chiaro, disse, che se vi sono tesori sacri nella città, darà fondo a questi, finché gli bastino i proventi man mano realizza-
[e] ti da coloro che li vendono,[179] in modo da obbligare il popolo a versare minori tributi».

«Ma quando questi gli vengono meno?».

«È chiaro, disse, che si manterrà attingendo ai beni paterni, lui e i suoi compagni e compagne di bevute».

«Capisco, dissi io: vuoi dire che il popolo, che ha generato il tiranno, nutrirà lui e i suoi compagni».

«È del tutto necessario che lo faccia», disse.

«Che cosa diresti?, chiesi: se il popolo in fermento sostenesse che non è giusto che un figlio nel fiore degli anni sia mantenuto dal padre, mentre al contrario il padre dovrebbe esserlo
[569a] dal figlio, e ancora che non per questo l'ha generato e insediato al potere – perché, una volta che lui sia diventato grande, il po-

[177] Forse un'allusione all'ospitalità offerta dal re macedone Archelao nel 408/7 ad Euripide, che gli dedicò una tragedia (Archelao è considerato un crudele tiranno in *Gorg.* 470c sgg.).

[178] Sulla fortuna dei tragici nell'Atene democratica cfr. *Lach.* 183a-b.

[179] La traduzione del testo dei mss. è difficile. Intendo τῶν ἀποδομένων secondo la spiegazione di Schneider («sacerdotes et sacrorum antistites [...] quos tyrannus sacra vendere eamque pecuniam ad se deferre cogat»). Sul passo cfr. ADAM, pp. 317 sg. Alla vendita dei beni sacri aveva fatto ricorso Dionisio I (D.S. XIV 65, 69).

polo stesso, asservito ai suoi propri schiavi, dovesse nutrire lui e gli schiavi insieme con il resto della sua accozzaglia –, bensì per venire liberato sotto la sua guida dai ricchi e da quelli che nella città vengono chiamati "eccellenti",[180] e perciò ora gli ordina di andarsene dalla città, lui e i suoi compagni, come un padre che caccia di casa un figlio con i suoi turbolenti convitati?».

«Capirà finalmente, per Zeus, disse lui, a questo punto il [b] popolo che razza di cucciolo è stato capace di generare, amare e crescere, e che ormai, debole, vuole scacciare chi è più forte».

«Che cosa vuoi dire?, chiesi. Oserà il tiranno fare violenza al padre, e percuoterlo se non ubbidisce?».

«Sì, rispose, dopo avergli tolto le armi».[181]

«Parricida, dissi io, chiami il tiranno, e un duro "sostegno per la vecchiaia", e, a quanto sembra, siamo ormai d'accordo[182] che questo sia il carattere della tirannide. E, come si dice,[183] il popolo, fuggendo il fumo dell'asservimento a uomini liberi [c] sarà finito nel fuoco del potere dispotico di schiavi, indossando, al posto di quella grande ed eccessiva libertà, le vesti del più duro e amaro asservimento a schiavi».

«Senz'altro, disse, è proprio così che vanno le cose».

«Che altro?, dissi. Non ci esprimeremmo in modo appropriato se affermassimo di avere adeguatamente analizzato la transizione dalla democrazia alla tirannide, e qual'è la natura di questa dopo il suo avvento?».

«Del tutto adeguatamente», disse.

[180] *Kaloi kagathoi*, qui con significato politico-sociale (i ricchi aristocratici). Cfr. qui, sull'espressione, vol. II, libro II, p. 70, n. 94.

[181] Sul disarmo del popolo da parte del tiranno (in questo caso Pisistrato) cfr. ARIST. *Ath.* 15.

[182] Si segnala qui il raggiunto accordo dialettico (*homologia*) con Adimanto (che è chiamato a confermarlo) sulla natura della tirannide. Il libro si era aperto con la constatazione di un'altra *homologia* (cfr. n. 1).

[183] Per il proverbio («dalla padella nella brace») cfr. SHOREY, *ad loc.*

LIBRO IX

«Proprio lui ci resta da esaminare, dissi io, l'uomo tirannico: come si trasforma a partire da quello democratico, e, una volta formatosi, che tipo di uomo è e qual è il suo modo di vita, sventurato o felice». [571a]

«Ci resta appunto ancora questo», disse.

«Sai allora, dissi io, che cosa desidero ancora?».

«Che cosa?».

«Discutere la questione dei desideri: quali e quanti siano, non mi sembra che l'abbiamo ancora distinto in modo adeguato. [*H*] Ma se questo resta incompiuto, l'indagine che vogliamo condurre sarà meno chiara». [b]

«Ma non siamo ancora in tempo?», disse lui.

«Certo. E guarda che cosa voglio scorgere in essi. È questo: fra i piaceri e i desideri non necessari, alcuni mi sembrano essere contrari alle leggi.[1] Essi probabilmente nascono in ognuno, ma se vengono repressi dalle leggi e dai desideri migliori[2] insieme con la ragione, nel caso di alcuni uomini si allontanano del tutto oppure restano pochi e deboli, in altri più forti e numerosi». [c]

[1] Per la distinzione fra desideri necessari («indispensabili») e non necessari cfr. 558d sgg. I desideri *paranomoi* trasgrediscono il *nomos* inteso come legalità della vita privata e pubblica. Per tutta la questione cfr. qui [*H*].

[2] Si tratta probabilmente dei desideri propri dello *thymoeides* (onore e autoaffermazione), quando siano "accompagnati" dalla razionalità, o forse anche di quelli del *logistikon* stesso.

«Quali sono, disse, questi desideri di cui parli?».

«Quelli, dissi io, che si risvegliano nel sonno, quando il resto dell'anima – ciò che vi è in essa di razionale, socievole,[3] adatto al comando – riposa, mentre la parte ferina e selvaggia, piena di cibo o di vino, si sfrena nella sua danza,[4] e, scacciando il sonno, cerca di aprirsi la via per dare sfogo ai suoi abituali costumi.[5] Sai bene che in un simile stato essa osa fare di tutto, come sciolta[6] e sbarazzata da ogni freno di vergogna e di ragio-
[d] nevolezza.[7] Tentare di accoppiarsi con la madre (così pensa) non la imbarazza affatto, o con chiunque altro fra uomini, dèi, animali, e commettere qualsiasi assassinio, e non astenersi da alcun cibo:[8] in una parola, non si arresta di fronte agli estremi della follia e della spudoratezza».

«Dici cose verissime, rispose».

«Quando invece, credo, un uomo si trovi in una sua condizione di sanità e moderazione, e si accosti al sonno dopo aver

[3] *Hemeron*, propriamente "addomesticato", "mansueto", contrapposto a *agrion*, "selvatico", "non domato".

[4] σκιρτᾷ: il verbo che indica la danza bacchica (cfr. E. *Ba.* 446, A. *Pl.* 761).

[5] Nel sonno, la ragione è addormentata, ma la parte irrazionale dell'anima è attiva con le sue rappresentazioni fantastiche (cfr. *Tim.* 45e sg., e, per la connessione fra i sogni e il fegato, 71a-d). Per un'analisi di questo passo cfr. S. ROTONDARO, *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*, Napoli 1998, pp. 123 sgg., oltre a E. VEGLERIS, *Platone e il sogno della notte*, in G. GUIDORIZZI (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari 1988, pp. 103-20 (pp. 108 sgg.). Cfr. anche, qui, n. 9.

[6] *Lelymenon*: *lysios*, "colui che scioglie", il "liberatore", è appellativo di Dioniso (cfr. i *lysioi theoi* di II 366a, e il commento in vol. II, [*D*], pp. 227 sg.).

[7] *Phronesis*, "intelligenza vigile" (cfr. IV 433c8), ha qui un valore quasi aristotelico. *Aischyne* è un freno proprio dello *thymoeides* (cfr. l'aneddoto di Leonzio in IV 439e sg.).

[8] Si tratta probabilmente di un riferimento all'antropofagia (per i riferimenti mitologici al licantropo cfr. qui libro VIII, n. 157). Sul "vizio bestiale" dell'antropofagia, anche in riferimento al tiranno Falaride, cfr. ARIST. *EN* VII 6 1148b19-1149a15.

tenuto ben desta la sua parte razionale, nutrendola con buoni discorsi e ricerche,[9] ed essersi concentrato nella riflessione, [e] senza d'altra parte aver affamata[10] né troppo riempita la parte desiderante, in modo che essa si assopisca e non turbi quella migliore con lo strepito della sua soddisfazione o dei suoi la- [572a] menti, e permetta invece che quest'altra – sola in se stessa nella sua purezza – indaghi e cerchi di percepire[11] ciò che non conosce, che si tratti di qualcosa che appartiene al passato, al presente o al futuro;[12] e similmente avendo ammansita anche la parte aggressiva, per non addormentarsi con la collera in subbuglio per essersi adirata contro qualcuno, bensì, calmati entrambi questi aspetti dell'anima e attivato invece il terzo, nel quale risiede il pensiero, si conceda in questo stato il riposo – ti renderai conto che soprattutto in esso può venire in contatto con la verità e che allora le visioni fantasticate nei sogni sono le [b] meno contrarie alle leggi».

«La penso assolutamente così», disse.

«Però parlando di queste cose siamo andati troppo lontano. Ma ciò che vogliamo capire è questo: in ognuno – anche in quei pochi di noi che sembrano essere del tutto moderati –[13] è

[9] Ci si può chiedere a quale istanza psichica tocchi il compito di "tener desta" e "nutrire" la parte razionale dell'anima. Ma la domanda appare capziosa: si tratta evidentemente del soggetto (anima) nel suo insieme, che agisce secondo le direttive della razionalità. Sull'equivoco consistente nell'accentuare troppo la divisione dell'anima in «parti» cfr. qui vol. IV, Introduzione al libro V, pp. 38 sg.

[10] Un segnale sicuro del rifiuto dell'ascetismo da parte di Platone, per il quale cfr. anche 572b e nota 13.

[11] Testo Slings (τοῦ), Burnet του. *Aisthanesthai* rappresenta la forma di conoscenza prodotta dalla percezione intuitiva. Cfr. anche la nota seguente.

[12] Si tratta della formula classica della divinazione, già riferita a Calcante in *Il.* I 70. Per la cauta critica aristotelica alla diffusa credenza nella capacità divinatoria dei sogni nel *De divinatione per somnum*, cfr. G. CAMBIANO - L. REPICI, *Aristotele e i sogni*, in G. GUIDORIZZI, *op. cit.* (n. 5), pp. 121-35.

[13] Platone sottolinea qui con forza che tutti, compresi i *metrioi*, dunque

senza dubbio presente una forma di desideri terribile, selvaggia e illegale, che si manifesta chiaramente appunto nel sonno. Considera dunque se ti sembra che ci sia qualcosa di sensato in quello che dico e se lo condividi».

«Certo, lo condivido».

«Ricorda allora quale dicevamo fosse l'uomo "popolare".[14]
[c] Era cresciuto venendo allevato fin da giovane sotto un padre avaro, che venerava soltanto i desideri affaristici, mentre disprezzava quelli non necessari, finalizzati al divertimento e allo sfoggio. Non è così?».

«Sì».

«Ma frequentando uomini più raffinati e colmi di quei desideri di cui discutevamo poco fa, si è lasciato andare a ogni genere di eccesso e alla loro forma di vita, per odio dell'avarizia paterna. Ma poiché possiede una natura migliore di quella di chi lo corrompe, trascinato da entrambe le parti finisce per ar-
[d] restarsi a metà fra i due modi, e ritenendo di poter certo godere con misura di entrambi, conduce una vita né illiberale né contraria alla legge, e si è trasformato da oligarchico in "popolare"».

«Questa era infatti, disse, ed ancora è la nostra opinione circa questo tipo d'uomo».

«Poni allora, di nuovo, dissi io, che costui, divenuto anziano, abbia un figlio allevato a sua volta nei propri abituali costumi».

«Così pongo».

anche i filosofi, sono soggetti ad ogni forma di desiderio: il desiderio può venir posto sotto controllo, ma in ogni caso non estirpato, e i sogni ne sono una prova.

[14] *Demotikos*: cfr. VIII 559d-e, dove però si parlava dell'uomo «democratico», privilegiando il nesso con la forma costituzionale rispetto all'appartenenza al *demos* (cfr. LEROUX e CENTRONE, *ad loc.*). Il contrasto con il tiranno fa ora apparire il democratico sotto una luce più indulgente.

«Supponi dunque che accadano a lui le stesse vicende di suo padre: che sia guidato verso ogni forma di trasgressione alla legge, chiamata dalle sue guide "completa libertà"; che il padre e gli altri familiari sostengano con il loro appoggio questi suoi desideri intermedi, mentre quelli vi oppongono un sostegno contrario. Quando questi temibili maghi[15] e creatori di tiranni disperano di potersi in altro modo impossessare del giovane, essi ricorrono all'espediente di far nascere in lui un certo tipo di amore, che si pone a capo[16] dei desideri oziosi e dissipatori di ricchezze:[17] una sorta di grande fuco alato. O credi che l'amore in questo tipo di uomini sia qualcosa di diverso?». [e] [573a]

«Io no, disse lui: è proprio questo».

«Quando dunque gli altri desideri, ronzandogli[18] attorno, pieni di incenso e mirra e corone e vini, e di quei piaceri che si disfrenano in tali compagnie, e alimentandolo sì da farlo crescere fino all'estremo, suscitano nel fuco il pungiglione della bramosia,[19] allora questo capo dell'anima, scortato dalle lance della follia, scatena il suo furore amoroso;[20] e se sorprende nell'uomo qualche opinione o desiderio considerati onesti e ancora capaci di vergogna, li uccide e li caccia via, finché l'abbia purificato da ogni moderazione e riempito invece di un'aliena follia». [b]

«Descrivi perfettamente, disse, la genesi dell'uomo tirannico».

[15] *Magoi*: SHOREY, *ad loc.*, pensa ad un riferimento ai Magoi persiani che agirono come «kingmakers» del falso Smerdi: cfr. HDT. III 61-62.

[16] *Prostaten*: cfr. qui VIII 565c e n. 156.

[17] *Hetoima*: cfr. VIII 552b.

[18] *Bombousai*: cfr. qui VIII 564d e n. 148.

[19] *Pothou kentron*: espressione identica in *Phaedr.* 253e6.

[20] δορυφορεῖται [...] ὑπὸ μανίας καὶ οἰστρῷ: il linguaggio è chiaramente bacchico. Cfr. E. *Ba.* vv. 32 sg.: ᾤστρησ'ἐγὼ μανίαις. *Doryphoreitai* allude probabilmente alla scorta armata del tiranno (VIII 566b).

«Non è forse per questo, dissi, che fin dai tempi antichi l'Amore è chiamato tiranno?».[21]

«È probabile», disse.

«Ma, amico mio, dissi, anche un uomo ubriaco non ha
[c] qualcosa della mentalità tirannica?».

«Ce l'ha, infatti».

«E ancora chi è in preda alla follia e all'agitazione mentale tenta e spera di esser in grado di comandare non solo sugli uomini ma anche sugli dèi».

«Certo», disse.

«Un uomo diviene tirannico in senso stretto, mio divino amico, dissi io, quando o per natura, o per modo di vita, o per entrambi, sia diventato al tempo stesso ubriacone, erotico e melancolico».[22]

«Assolutamente così».

«Si forma così, a quanto pare, anche un simile uomo; ma come vive?».

[d] «Per stare allo scherzo, tocca a te dirmelo».[23]

[21] *Eros tyrannos*: Eros è definito «tiranno degli uomini» in E. *Hypp.* v. 538.

[22] La melancolia è un'affezione dovuta all'eccesso di bile nera. La sua associazione con l'ubriachezza e l'erotismo può venire spiegata ricorrendo allo pseudo-aristotelico *Problema* XXX.1. La composizione della bile nera (caldo e freddo) è analoga a quella del vino, ed entrambe le sostanze hanno un carattere "pneumatico", capace cioè di sprigionare vapori che danno luogo a speciali forme di eccitazione, tanto sessuale quanto intellettuale (la bile nera eccessiva e calda può produrre follia e passione, ma anche acuire l'intelligenza, come dimostra il carattere melancolico di molti uomini eccezionali). Nei testi ippocratici, la melancolia è di solito associata a tristezza e irrequietezza, in termini moderni a sindromi depressive. Un'edizione commentata del *Problema* (di datazione incertissima) è stata curata da J. Pigeaud, Paris 1988. Una storia complessiva della melancolia è in H. FLASHAR, *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlin 1966; cfr. anche J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, Paris 1981.

[23] La stessa battuta in *Phil.* 25b.

«E te lo dico, risposi. Ne vengono dietro feste a casa loro, e baldorie e banchetti ed etere,[24] e tutto quanto del genere si addice a quelli in cui Amore si è installato come un tiranno e governa tutte le cose dell'anima».

«È necessario», disse.

«E accanto a lui non germogliano molti e temibili desideri, ogni giorno e ogni notte, bisognosi di molto?».

«Molti, certo».

«Se c'è qualche entrata, viene dunque sperperata in fretta».

«E come no?».

«E dopo, certo, debiti e patrimonio intaccato». [e]

«Che altro?».[25]

«E quando tutto venga a mancare, non è inevitabile che i desideri urlino, covati come sono fitti e veementi, e che quelli, pungolati dai pungiglioni degli altri desideri e soprattutto da Amore stesso, che guida tutti gli altri come la propria scorta, cerchino con furore chi possieda qualcosa che gli si possa confiscare con l'inganno o la violenza?». [574a]

«Proprio così», disse.

«È allora necessario che prelevino dappertutto, o altrimenti che soffrano grandi pene e dolori».

«È necessario».

«Dunque, come in lui i piaceri arrivati per ultimi avevano la meglio su quelli vecchi e li spogliavano delle loro cose, così anche egli stesso, benché più giovane, non si riterrà in diritto di prevalere sul padre e la madre, e – se ha dilapidato la pro-

[24] È il genere di vita rifiutato dal filosofo secondo *Theaet.* 173d.

[25] È notevole, qui e altrove, l'attenzione che Platone rivolge realisticamente alla situazione debitoria: si tratta certamente di un problema sociale di rilievo nell'epoca, che assiste all'impoverimento di una parte dell'aristocrazia tradizionale.

pria parte – di confiscare una quota dei beni paterni per appropriarsene?».

«Ma che altro?», disse.

[b] «E se non glie lo consentono, non cercherà per prima cosa di derubare i genitori ingannandoli?».

«In ogni modo».

«Ma se non ci riuscisse, non tenterà poi di rapinarli con la forza?».

«Penso», disse.

«Ma se resistono e combattono, mirabile amico, il vecchio e la vecchia, avrà abbastanza scrupoli per evitare di compiere qualche gesto tirannico?».

«Io non sarei molto ottimista, disse, sulla sorte dei genitori di un simile tipo».

«Ma Adimanto, per Zeus: per una nuova amica, un'etera che non ha alcun vincolo con lui,[26] non credi che un tale uomo

[c] potrà prendere a botte la madre, a lui legata da un antico e necessario affetto, o che per un ragazzo estraneo nel fiore degli anni, divenutogli da poco amico, farà lo stesso con il vecchio padre sfiorito, che gli è legato ed è stato il primo dei suoi amici? e che li renderà entrambi servi di quei due, se volesse portarseli nella stessa casa?».

«Sì, per Zeus», disse lui.

«Davvero una cosa felice, dissi io, sembra l'aver messo al mondo un figlio tirannico!».

«Certo», disse.

[d] «Che accade allora, quando i beni del padre e della madre gli vengono a mancare, mentre è ormai grande lo sciame dei piaceri che si accalcano in lui? Non comincerà col mettere le

[26] Letteralmente "non necessaria", cioè superflua ed estranea ai legami di parentela.

mani sul muro di una casa[27] o sul mantello di un passante nel cuor della notte, e poi ripulirà un tempio? E in tutte queste circostanze, quelle vecchie opinioni che possedeva fin da bambino su ciò che è bello e ciò che è vergognoso – ed era ben convinto che fossero giuste – verranno ora sopraffatte da nuove convinzioni, da poco affrancate dalla schiavitù, che fanno da scorta ad Amore e che da lui sono aiutate: quelle che prima, [e]
quando egli era ancora sottomesso alle leggi e al padre, e si autogovernava in modo democratico, si liberavano solo in sogno, nel sonno. Ma sotto la tirannide di Amore, divenuto in ogni momento della sua vita da desto quello che raramente gli capitava di essere in sogno, non si asterrà da alcun tremendo assassinio né da alcun cibo né azione: Amore, che vive in lui da ti- [575a]
ranno in piena anarchia e illegalità, in quanto è egli stesso un monarca, condurrà chi lo ospita in sé come in una città ad ogni forma di audacia, onde nutrire se stesso e la turba che lo circonda – in parte introdotta da fuori, per le cattive compagnie, in parte liberata dai suoi vincoli all'interno,[28] ad opera di quegli stessi costumi[29] che sono anche i suoi. O non è questa la vita di un simile uomo?».

«Proprio questa», disse.

«E se almeno, dissi io, in una città sono pochi gli uomini di questo genere e il resto della massa mantiene un comporta- [b]
mento moderato, essi se ne vanno per fare da guardie del corpo a un altro tiranno o per servire come mercenari, se in giro

[27] Per penetrarvi a scopo di furto. Questa figura di scassinatore era comune: cfr. per es. A. *Pl.* v. 165, *Nub.* v. 1327, ARIST. *EN* V 15 1138a25.

[28] Si tratta dei desideri messi al bando oppure repressi (per queste due modalità cfr. qui [*H*]). La metafora rinvia al reclutamento delle milizie del tiranno, composte in parte di schiavi liberati, in parte di mercenari stranieri (cfr. VIII 567d-e).

[29] Cioè gli stessi delle cattive compagnie esterne.

c'è una guerra: ma se si trovano a vivere in una situazione di pace e tranquillità, compiono lì nella città una numerosa serie di piccoli misfatti».

«Quali intendi?».

«Ad esempio questi: rubano, sfondano muri, tagliano borse, spogliano dagli abiti, saccheggiano templi, vendono persone come schiavi;[30] se sono bravi a parlare capita che facciano i sicofanti e si lascino corrompere per rendere false testimonianze».[31]

[c] «Parli davvero di piccoli misfatti, disse: meno male che ce n'è pochi di questi tipi».[32]

«Quelli piccoli, dissi io, sono piccoli in rapporto ai grandi, e tutti questi delitti, se confrontati a un tiranno, per la miseria e la sventura arrecate a una città, secondo il detto "non sfiorano neppure il bersaglio". Quando poi accade che simili uomini e altri che li seguono divengano numerosi in una città e si accorgano della propria moltitudine, a questo punto sono loro, in-
[d] sieme con la stoltezza del popolo, a dar vita al tiranno – quello di loro che ha in se stesso, nell'anima, il tiranno più grande e potente».[33]

[30] Un preciso repertorio di lessico del codice penale, come risulta da X. *Mem.* I 2.62. Per un simile catalogo cfr. anche *Gorg.* 508e. Secondo A. *Ra.* il pubblico congeniale di Euripide nell'Ade era appunto composto da «spogliatori, tagliaborse, parricidi e sfondamuri» (vv. 771 sgg.).

[31] Si tratta di delazioni nei processi politici e di false testimonianze in quelli privati. Sui sicofanti cfr. qui vol. I, libro I, p. 65, n. 37.

[32] Interpreto in senso ironico. Al contrario ADAM, p. 329, prende la battuta sul serio (sono davvero piccoli guai, se sono pochi i loro autori).

[33] Nella tirannide dunque si ha coincidenza (non semplicemente metaforica) fra il governante e l'uomo psicologicamente tirannico. Questa coincidenza "causale" fra tipo psicologico e forma di governo è ammessa nel caso del tiranno, come in quello del filosofo, da G.R.F. FERRARI, *City and Soul in Plato's 'Republic'*, Sankt Augustin 2003, pp. 85 sg. ADAM, p. 330, osserva che un tiranno schiavo delle passioni non potrebbe avere successo nell'azione di governo. Si può osservare, tuttavia, che mantenere con successo un potere ti-

«È verosimile, disse: questo sarebbe in effetti l'uomo più tirannico».

«Questo, certo, se si assoggettano volontariamente. Ma se la città non cede, come allora puniva la madre e il padre, così, se ne è in grado, punirà a sua volta la patria, introducendovi nuovi compagni, e sotto di loro ridurrà e manterrà asservita quella "matria" (dicono i Cretesi) che un tempo gli era cara, la sua patria. E questo sarebbe il culmine del desiderio di un tale uomo».

«Questo, disse lui, senz'altro». [e]

«Ma allora, dissi io, costoro, nella vita privata e prima di governare, non si presentano in questo modo? prima di tutto nelle loro frequentazioni: o si circondano di propri adulatori pronti a servirli in tutto, oppure, se devono chiedere qualcosa [576a] a qualcuno, loro stessi si prostrano e non esitano a recitare la parte dei grandi amici, salvo ritornare perfetti estranei quando hanno ottenuto quel che volevano».

«Proprio così».

«In tutta la loro vita dunque non sono mai amici di nessuno,[34] ma in ogni caso sono o padroni o servi di qualcun altro; di una libera e vera amicizia però la natura tirannica non può mai gustare il sapore».

«Certo».

rannico non significa immediatamente essere un buon governante (cfr. G.R.F. FERRARI, *op. cit.*, p. 99).

[34] L'impossibilità di avere amici, e di ottenerne l'affetto (*phileisthai*) è tema centrale nell'autocritica del tiranno svolta nello *Ierone* di Senofonte (cap. 3 e *passim*). Se, come è opinione generalmente accettata e come appare probabile, il dialogo senofonteo va datato dopo il 358, vi si tratterà di una derivazione dalla *Repubblica*, o da diffuse critiche alla tirannide cui entrambi i testi si ispirano. Se viceversa, come sostiene ad esempio M. SORDI, *Il motivo della felicità del tiranno nella propaganda dionisiana*, «AION», XI (1989) pp. 65-73, il dialogo è anteriore alla *Repubblica*, potrebbe trattarsi, in questo caso come per molti altri temi critici, di prestiti platonici da Senofonte.

«Non potremmo dunque correttamente chiamare costoro "infidi"?».

«Come no?».

«E inoltre ingiusti nel maggior grado possibile, se era cor-
[b] retto il consenso che prima abbiamo raggiunto su che cos'è la giustizia».

«Ma sì, disse lui, certo era corretto».

«Riassumiamo dunque, dissi io, il peggiore degli uomini. È in un certo senso colui che da sveglio è proprio come l'avevamo descritto nei suoi sogni».[35]

«Proprio così».

«Diventa un uomo di questo tipo colui che, essendo per sua natura tirannico in massimo grado, riesca ad esercitare la monarchia; e tanto più lo diventa, quanto più a lungo viva da tiranno».

«È necessario», disse Glaucone riprendendo il discorso.[36]

«Ora, dissi io, l'uomo che appare il più malvagio, non ri-
[c] sulterà anche il più sventurato? [*I*] E colui che più a lungo e nel senso più pieno sarà stato tiranno, non si sarà in verità trovato in questa condizione nel senso più pieno e più a lungo? Ma molta gente ha anche molte opinioni».[37]

«È necessario, disse, che le cose stiano proprio così».[38]

«E ancora, dissi io: l'uomo tirannico non ha un rapporto di

[35] Cfr. 574e.

[36] L'intervento di Glaucone segnala una svolta nella discussione: si tratta ora di affrontare la questione della felicità rispettiva del tiranno e dell'uomo giusto, tornando direttamente al problema posto dallo stesso Glaucone nel libro II. Nel linguaggio attribuito a Glaucone in tutto questo passo è notevole la ricorrenza di termini che esprimono l'esigenza di rigorizzazione concettuale (*ananche*, *orthos*): in proposito cfr. qui vol. II, [*A*], p. 153.

[37] Una locuzione proverbiale, che segnala però la pluralità delle *doxai* dei "molti" in opposizione al carattere univoco della verità.

[38] Il consenso di Glaucone non si riferisce alla pluralità delle opinioni, ma alle due domande formulate da Socrate.

somiglianza con la città a regime tirannico, quello "popolare" con la città democratica, e così gli altri?».

«Sì».

«Dunque, come un tipo di città sta a un altro per virtù e felicità, così anche un tipo di uomo sta a un altro?».

«Come no?». [d]

«Dal punto di vista della virtù, che rapporto c'è dunque fra una città a regime tirannico e una regale, quale l'abbiamo descritta all'inizio?».[39]

«Di totale opposizione, disse: l'una è la migliore, l'altra la peggiore».

«Non chiederò, dissi, quale delle due intendi: è chiaro. Ma dal punto di vista della felicità e della sventura, giudichi nello stesso modo o diversamente? E non facciamoci sbalordire guardando quel solo uomo che è il tiranno, o quei pochi che stanno intorno a lui: invece, poiché occorre osservare la città nel suo insieme entrando al suo interno, così manifesteremo la [e] nostra opinione dopo esserci immersi in essa e averla vista tutta quanta».[40]

«È una proposta corretta la tua, disse: ed è chiaro a chiunque che non c'è città più sventurata di quella sottoposta a tirannide, né più felice di quella governata dalla regalità».

«Non farei dunque, dissi io, una proposta corretta se la ripetessi anche a proposito dei tipi di uomini, ritenendo cioè de- [577a] gno di esprimere un giudizio su di loro solo chi sia capace con il pensiero di penetrare e di vedere fino in fondo il carattere di

[39] *To proton* si riferisce probabilmente all'inizio della discussione aperta nelle prime righe del libro VIII (cfr. *basileas* in 543a4). La città «regia» non è necessariamente una monarchia, poiché il potere regale può esservi esercitato da uno, o di solito da più uomini: cfr. IV 445d, V 473c-d.

[40] La costruzione del passo è difficile, e risulta piuttosto pleonastica, forse in rapporto all'enfasi desiderata da Platone (cfr. in proposito ADAM, pp. 372-73).

un uomo, senza lasciarsi impressionare come un bambino dalla visione esterna della pompa che i tiranni mettono in scena ad uso del loro pubblico, e riesce invece a osservare bene dietro di essa? E se credessi che noi tutti dobbiamo ascoltarlo, lui che è in grado di giudicare perché ha vissuto nella casa del tiranno ed ha assistito sia al suo modo di comportarsi verso i suoi congiunti nelle faccende della vita domestica – fra di loro soprat-
[b] tutto lo si può vedere denudato dalle vesti della scena tragica – sia poi nelle vicende della vita pubblica; e se lo pregassimo, lui che ha visto tutto questo, di annunciarci il suo messaggio circa la condizione di felicità e di sventura del tiranno in rapporto agli altri uomini?».[41]

«Molto corretta, disse, sarebbe anche questa proposta».

«Vuoi allora che simuliamo di essere anche noi fra quelli che sono in grado di giudicare, perché è già accaduto loro di incontrare questo tipo di uomini, in modo da avere qualcuno che possa rispondere alle nostre domande?».

«Certo».

[c] «Su allora, dissi. Ecco come devi esaminare la questione: ricordandoti della somiglianza fra la città e l'uomo, e considerandone così via via i singoli aspetti, esponi le condizioni dell'una e dell'altro».

«Quali?», disse.

«In primo luogo, dissi io, per parlare della città, dirai che quella sottoposta a tirannide sia libera o schiava?».

«Nel massimo grado possibile, disse, schiava».

«Eppure vedi in essa padroni e liberi».

«Li vedo, disse, ma è una piccola cosa: in essa la totalità,

[41] È molto probabile che in questo "messaggero" sia da riconoscersi lo stesso Platone dopo la sua prima visita a Siracusa presso Dionisio I (cfr. ADAM, *ad loc.*). La "simulazione" di cui si parla nella battuta seguente, riferita ai personaggi del dialogo (ma non alla sua data drammatica), potrebbe riferirsi alla loro conoscenza di Crizia e dei Trenta Tiranni.

per così dire, e la parte più degna, sono asservite in modo disonorevole e miserando».

«Se dunque, dissi, l'uomo è simile alla città, non è necessario che anche in lui sia presente la stessa gerarchia, sicché la sua anima è colma di schiavitù e di illibertà, e sono asservite le sue parti più degne, mentre fa da padrona una piccola[42] parte, quella più malvagia e folle?». [d]

«Necessario», disse.

«E allora? dirai che una tale anima sia schiava o libera?».

«Schiava, certo, io direi».

«E una città asservita alla tirannide non vedrà ridotta al minimo la possibilità di agire secondo la propria volontà?».

«Certo».

«E un'anima soggetta a tirannide vedrà ridotta al minimo la possibilità di agire secondo la propria volontà, s'intende dal punto di vista dell'anima nel suo insieme:[43] anzi, sempre trasci- [e]

[42] Nel libro IV, la parte più «piccola» dell'anima, ma destinata al comando, era il *logistikon* (cfr. 442c), mentre la più «grande» era lo *epithymetikon* (442a): lo sfondo per la designazione quantitativa delle parti era naturalmente quello politico (ristrettezza numerica del gruppo dirigente in rapporto alla massa dei lavoratori e commercianti). Qui la parte "piccola" è invece quella desiderante, perché minoritaria rispetto alle altre due; decisivo è comunque ancora lo sfondo politico, perché in una tirannide governa un uomo solo, o un piccolo gruppo, contrapposto a tutto il popolo della città.

[43] περὶ ὅλης ψυχῆς. Un'interessante analisi del comportamento dell'anima. Essa funziona sempre nella sua interezza (per *hole psyche* cfr. IV 436b2, 444b3, e qui vol. III, Introduzione al libro IV, pp. 38 sg.), ma non fa propriamente "quello che vuole" nel senso che non è il *logistikon* a governare la sua condotta (per l'asservimento di *logistikon* e *thymoeides* allo *epithymetikon* cfr. qui anche VIII 553d e n. 81). Per una simile distinzione fra "volere" in senso razionale e "fare ciò che pare meglio", senza esserlo, cfr. *Gorg.* 466e. "Volontà" ha dunque qui il significato normativo di "decisione corretta" nell'interesse dell'anima intiera. Del tutto diverso il senso di "volontario" e "involontario" discusso in ARIST. *EN* III 3, dove infatti si esclude che le azioni dovute a *epithymia* siano involontarie, *akousia*.

nata dalla violenza di quel furore,[44] sarà piena di turbamento e di instabilità».[45]

«Come no?».

«E la città sottoposta alla tirannide è necessariamente ricca o povera?».

«Povera».

[578a] «Ed è dunque necessario che l'anima tirannica sia bisognosa e insaziata».[46]

«È così», disse lui.

«E poi? non è necessario che una simile città e un simile uomo siano colmi di paura?».[47]

«Molta davvero».

«Lamenti, gemiti, pianti, sofferenze, pensi che ne troveresti di più in qualche altra città?».

«No davvero».

«E in un individuo: ritieni che simili patimenti siano presenti in qualcun altro più che in quest'uomo tirannico reso folle dai suoi desideri erotici?».

«Come potrei?», disse.

[b] «Osservando tutte queste cose, penso, e le altre simili, hai giudicato la città tirannica come la più sventurata fra tutte.

«E non giudicavo correttamente?», disse.

«Assolutamente sì, dissi io. Ma circa l'uomo tirannico, dal canto suo, che cosa dici tenendo d'occhio queste stesse cose?».

[44] *Oistros* è letteralmente il "tafano" che sospinge Io in A. *Pr.* v. 567.

[45] *Metameleia* viene generalmente reso come "rimorso" o "pentimento"; ma si tratterebbe di una funzione morale estranea all'anima tirannica. Il senso sarà qui piuttosto di "cambiare continuamente parere", dunque di instabilità psichica.

[46] Sulla *aplestia* dell'anima dominata dal desiderio cfr. la metafora del «vaso forato» in *Gorg.* 493b-c. Del resto, la "povertà" è madre di Eros: cfr. *Symp.* 203b-c.

[47] La paura del tiranno è un altro tema ricorrente nello *Ierone* di Senofonte (cfr. cap. 6).

«Che è, disse, di gran lunga più sventurato di tutti gli altri».

«In questo, dissi io, il tuo discorso non è più corretto».

«Come?», disse lui.

«Non è ancora questo a mio avviso, dissi, l'uomo più sventurato».

«Ma chi allora?».

«Quest'altro forse ti sembrerà ancora più sventurato di lui».

«Quale uomo?».

«Quello, dissi io, che essendo di animo tirannico non con- [c]
duca una vita privata, ma sia tanto sfortunato da spingersi, per una qualche disgraziata circostanza, fino a diventare tiranno».[48]

«Inferisco da quanto si è detto prima, disse, che tu sostenga il vero».

«Sì, dissi io, ma su simili questioni non ci si deve limitare a supposizioni, bensì occorre indagarle per bene con un discorso del genere di quello che stiamo conducendo: perché la ricerca verte sulla cosa più importante – la vita buona e cattiva».[49]

«Molto corretto», disse lui.

«Vedi dunque se dico qualcosa di sensato. Mi sembra che nella nostra indagine su di lui dobbiamo riflettere a partire da [d]
questi esempi».

«Quali?».

«Da uno di quei ricchi cittadini privati che nelle nostre città possiedono molti schiavi. Costoro hanno questo di simile ai tiranni, che comandano su molti, con la differenza, certo, che il tiranno ne ha di più».

[48] L'esercizio del potere porta al limite le qualità negative dell'uomo tirannico, come d'altro lato quelle positive del filosofo (cfr. VI 497a).

[49] Cfr. I 344d-e. Si tratta della questione etica centrale (*megiston*), come la conoscenza del «buono» costituiva il *megiston mathema* in VI 504e.

«La differenza c'è, in effetti».

«Ti sei reso conto comunque che essi vivono senza timore e non hanno paura dei servi?».

«Che cosa dovrebbero temere?».

«Nulla, dissi: ma ne capisci il motivo?».

«Sì, disse: perché tutta la città viene in aiuto ad ognuno dei singoli privati».[50]

[e] «Dici bene, dissi io. Ma che accadrebbe se un dio prelevasse dalla città un uomo solo, proprietario di cinquanta o più schiavi, insieme con la moglie e i figli, e lo trasferisse in un luogo solitario, con i servi e il resto del suo patrimonio, là dove nessuno degli uomini liberi potrebbe venirgli in soccorso? Quale e quanta paura avrebbe per sé, i figli e la moglie, di morire per mano dei servi?».

«Totale, io credo», disse.

[579a] «Non si troverebbe a questo punto nella necessità di lusingare qualcuno dei suoi stessi schiavi, facendo loro molte promesse, e di liberarli anche se non era tenuto a farlo, insomma di apparire lui stesso un adulatore dei suoi servi?».

«Necessità assoluta per lui, disse: l'alternativa è morire».

«E che accadrebbe poi, dissi io, se il dio insediasse tutto intorno a lui molti altri vicini, che non sopportino che qualcuno pretenda di esser padrone di altri, anzi, se sorprendono chi si comporta così, gli infliggano punizioni estreme?».[51]

[b] «Si troverebbe, penso, ancor più immerso in ogni sorta di mali, disse, circondato e sorvegliato solo da gente ostile».

[50] Una spiegazione interessante della psicologia dei padroni di schiavi, la cui sicurezza si fonda sulla certezza della solidarietà dei loro simili in caso di rivolta: la città sarà sicuramente unita almeno di fronte a un pericolo che ne minaccia il fondamento sociale.

[51] Si può trattare di nemici della tirannia (ADAM, *ad loc.*) o meglio di nemici della schiavitù (SHOREY, *ad loc.*). Tracce di una importante discussione critica sulla legittimità della schiavitù sono conservate in ARIST. *Pol.* I 6.

«Non è dunque incatenato in un simile carcere il tiranno, la cui natura è quale l'abbiamo descritta, colmo di ogni sorta di paure e desideri erotici? benché la sua anima sia ghiotta di novità, a lui solo fra i cittadini non è possibile viaggiare da nessuna parte, o assistere agli spettacoli di cui pure gli altri uomini liberi sono tanto desiderosi,[52] e per lo più vive rinchiuso in casa come una donna, invidiando gli altri cittadini, se qualcuno di [c] loro viaggia all'estero e ha modo di vedere qualcosa di buono».

«Assolutamente così», disse.

«Non fa allora una raccolta ancora più abbondante di simili mali l'uomo che è interiormente mal governato – quello che poco fa[53] tu giudicavi il più sventurato, il tipo tirannico – quando non conduca una vita da privato ma sia costretto da qualche fortuita circostanza[54] ad esercitare la tirannide, cioè a tentare di governare gli altri, lui che è incapace di autocontrollo?[55] come se uno, con un corpo malato e incontinente, fosse costretto a condurre una vita non ritirata ma in continua compe- [d] tizione e lotta con i corpi altrui».

«Fai un paragone, disse, del tutto pertinente e verissimo, Socrate».

«Dunque, dissi io, amico Glaucone, questa condizione non è assolutamente sventurata, e chi esercita la tirannide non vive in modo ancora più insopportabile di colui la cui vita tu avevi giudicato essere la più insopportabile?».

[52] Questo argomento compare in forma quasi identica nel cap. 1 dello *Ierone* senofonteo. È del resto noto che Dionisio I si faceva rappresentare ai giochi olimpici da una delegazione, non volendo, o non potendo, assistervi di persona.

[53] Cfr. 578b6.

[54] ἀναγκασθῇ ὑπό τινος τύχης. Si tratta della stessa formula che descrive l'accesso al potere dei filosofi in VI 499b5: le due forme di governo "estreme" sorgono dunque in circostanze del tutto analoghe.

[55] *Akrator*: per l'opposta capacità dell'uomo regale di governare se stesso, che lo legittima a regnare sulla città, cfr. 580c2-3.

«Certo», disse.

«È dunque in verità – anche se a qualcuno non pare così – chi è realmente tiranno realmente schiavo,[56] costretto alle lu-
[e] singhe e ai servilismi più estremi nel suo rendersi adulatore degli uomini peggiori; e lungi dal soddisfare in alcun modo i suoi desideri, egli appare, a chi sappia osservarne l'anima nella sua interezza, assolutamente bisognoso di tutto, e in verità povero, e pieno di paura durante tutta la sua vita, colmo di convulsioni[57] e dolori, se davvero somiglia alla condizione della città sulla quale governa. Ma le somiglia, non è così?».

«E molto», disse.

[580a] «E inoltre, dobbiamo ancora attribuire a questo tipo d'uomo anche tutto quello di cui parlavamo prima:[58] è inevitabile che sia, e a causa del suo potere diventi ancor più di prima, invidioso, infido, ingiusto, senza amici, empio, albergatore e nutritore di ogni malvagità; e che a causa di tutto questo sia lui stesso estremamente infelice, e che inoltre renda tali quelli che gli sono vicini».

«Nessuno che abbia senno, disse, potrà darti torto».

«Su dunque, dissi io, adesso, come il giudice di ultima
[b] istanza[59] pronuncia la sua sentenza, anche tu nello stesso modo giudica chi sia primo a tuo avviso per felicità, chi secondo e di seguito gli altri – sono cinque, l'uomo regale, il timocratico, l'oligarchico, il democratico, il tirannico».

[56] Il passo è metodicamente assertorio e carico di valenze epistemiche (*aletheia*, *to onti* ripetuto due volte e contrapposto a *doxa*), in opposizione drastica alla diffusa opinione che il tiranno sia l'unico uomo veramente libero (cfr. qui vol. I, [*I*] p. 251, n. 18).

[57] *Sphadazo* è vocabolo medico (cfr. per es. HP. *Mul.* 1.38), riferito nella tragedia a cavalli recalcitranti (per es. A. *Pers.* v. 194).

[58] Cfr. VIII 567, IX 576a-c.

[59] Per questo riferimento alla pratica ateniese nel giudicare gli agoni teatrali cfr. ADAM, *ad loc.* (si tratta probabilmente del giudice, o dei giudici, i cui voti venivano considerati decisivi al fine della premiazione).

«Ma è facile, disse, il giudizio. Io li giudico nello stesso ordine in cui sono entrati, come se fossero dei cori, dal punto di vista della virtù, della malvagità, della felicità e del suo contrario».

«Assumeremo allora un araldo,[60] dissi io, o proclamerò io stesso che il figlio di Aristone ha giudicato che l'uomo più virtuoso[61] e più giusto è il più felice, e questi è l'uomo più regale e [c]
più capace di regnare su se stesso; che d'altra parte il più malvagio e più ingiusto è il più sventurato, e questi è colui al quale è toccato, essendo di natura estremamente tirannica, di esercitare la massima tirannia su di sé e sulla città?».

«Sia da te proclamato», disse.

«E aggiungerò, dissi, "che essi restino o meno nascosti a tutti, uomini e dèi"?».[62]

«Aggiungilo», disse.

«Va bene, dissi. Questa potrebbe essere la nostra prima prova;[63] vedi poi questa seconda, se ti sembra che abbia qual- [d]
che peso».

«Qual'è?».

«Dal momento che, dissi io, come una città risulta divisa in tre tipi di cittadini, così anche l'anima di ciascuno è tripartita, sarà possibile, a me pare, anche un'altra prova».

«Qual'è questa?».

«La seguente: siccome tre sono le parti dell'anima, triplici

[60] Nelle competizioni teatrali il nome del vincitore veniva pubblicamente proclamato da un araldo (ADAM, *ad loc.*). Cfr. anche X. *Hier.* 11.

[61] C'è qui un intraducibile gioco di parole fra *Aristonos* e *ariston* (basato sul comune nesso con *arete*). Naturalmente, il gioco è doppio se si pensa che lo stesso Platone (il probabile testimone dell'infelicità del tiranno, cfr. qui n. 41) è figlio di Aristone.

[62] Socrate risponde, citandola con un certo tono polemico, alla richiesta formulata da Glaucone a II 367e.

[63] *Apodeixis*: il linguaggio è qui più quello giudiziario che quello logico della dimostrazione.

mi sembrano anche i piaceri, ognuno proprio di ciascuna parte; e similmente i desideri e il loro ruolo di comando». [*L*]

«Che cosa intendi?», disse.

«Una parte, diciamo,[64] è quella con cui l'uomo apprende, l'altra quella con cui si adira, mentre quanto alla terza, per la molteplicità dei suoi aspetti, non eravamo in grado di desi-
[e] gnarla con un unico nome che fosse suo proprio, ma le abbiamo dato il nome del suo elemento maggiore e più forte: l'abbiamo infatti chiamata "desiderante" per il vigore dei suoi desideri relativi al cibo, al bere, al sesso, e a tutto quanto tiene lo-
[581a] ro dietro, e poi anche "avida di ricchezza",[65] perché i desideri di questo genere vengono soddisfatti soprattutto grazie al denaro».

«Ed è corretto», disse.

«Se allora dicessimo che il suo piacere e la sua propensione consistono nell'arricchimento,[66] non avremmo individuato un singolo punto centrale al quale riferire principalmente il nostro

[64] Cfr. IV 436a sgg. La teoria della tripartizione viene qui riassunta e chiaramente ribadita.

[65] *Philochrematon*: cfr. IV 436a1, VIII 553c5 (cfr. qui n. 78). La necessità di specificare la natura dello *epithymetikon* come desiderio di ricchezza (non solo per se stessa, come nel caso dell'oligarca, ma come strumento per soddisfare i desideri dei piaceri legati alla sfera corporea) deriva dal fatto che ora sono stati riconosciuti in modo esplicito anche «desideri» propri delle altre parti dell'anima, e quindi *epithymetikon* risulta un termine troppo vasto per identificare quelli propri della terza (cfr. CENTRONE, *ad loc.*). Platone seleziona qui *philochrematon*, e l'equivalente *philokerdes*, 581a7 (nessuno dei due vocaboli è di suo conio, e il secondo appare il più antico), per la simmetria con *philosophon* e *philotimon* che caratterizzano le altre due parti dell'anima (cfr. ADAM, *ad loc.*). Cfr. anche la nota seguente.

[66] *Kerdos*: il rilievo dato alla questione del desiderio di ricchezza va interpretato anche sullo sfondo della situazione sociale del IV secolo, che assisteva a forme di arricchimento privato, a base commerciale e finanziaria, anomale rispetto a quelle proprie dell'aristocrazia terriera tradizionale. Sul tema, cfr. A. COZZO, *Kerdos. Semantica, ideologie e società nella Grecia antica*, Roma 1988.

discorso, così da offrire a noi stessi un elemento di chiarezza quando discutiamo di questa parte dell'anima, e chiamandola "amante di ricchezza e di guadagno" la denomineremmo in modo corretto?».

«Mi sembra proprio di sì», disse,

«E poi: quanto alla parte collerica, non diciamo che è sempre tutta intiera tesa a dominare, a vincere, a conquistare fama?».[67]

«Sì, molto». [b]

«Se dunque la chiamassimo "amante di vittoria e di onore", non sarebbe appropriato?».[68]

«Molto appropriato».

«Ma quanto alla parte con la quale apprendiamo, è chiaro a chiunque che essa è sempre tutta intenta a conoscere qual'è la verità, e che fra tutte è quella che si dà meno cura della ricchezza e della fama».

«Senz'altro».

«Chiamandola allora "amante della conoscenza e del sapere",[69] la denomineremmo in modo adeguato?».

[67] Questa ridefinizione dello *thymoeides* appare più ampia e ricca di quella proposta nel libro IV (dove si trattava soprattutto del desiderio collerico di vendetta): si tratta qui più in generale dello spirito aggressivo e competitivo nella lotta per l'affermazione sociale.

[68] *Philonikon, philotimon*. Si tratta dei caratteri del timocratico, riferiti a Glaucone nel libro VIII, 548c-d. I due termini erano usati per lo più con valore negativo: per il primo cfr. ad es. P. *O.* 6.19, TH. I 41.3; per il secondo, E. *Ph.* v. 567, *IA* v. 520. Il Pericle tucidideo considera la *philotimia* come «l'unica cosa che non invecchia mai», e capace nell'età avanzata di garantire un piacere superiore al *kerdainein* (II 44.4). Riconoscendole come carattere centrale dello *thymoeides* e dell'uomo timocratico, Platone in un certo senso rivaluta *philonikia* e *philotimia*, benché naturalmente inferiori ai desideri razionali. Cfr. anche qui libro VIII, n. 47.

[69] *Philomathes, philosophon*: i due aspetti sono strettamente connessi in tutta la trattazione degli *archontes* e dei filosofi dal libro III al VI.

«Come no?».

«Non ne consegue, dissi io, che nelle anime di alcuni go-
[c] verna questa parte, in quelle di altri una delle altre due, secondo i casi?».

«È così», disse.

«Perciò diciamo anche che sono tre i principali generi di uomini: quello che ama il sapere, quello che ama la vittoria, quello che ama il guadagno».

«Certo».

«E dunque tre forme di piacere, ognuna sottesa a ciascuno di questi generi?».

«Assolutamente sì».

«Ti rendi conto, dissi io, che se tu volessi interrogare a turno ognuno di questi tre tipi di uomini, chiedendo loro quale sia la più piacevole di queste forme di vita, ognuno loderebbe soprattutto la propria, e l'affarista dirà che in confronto al gua-
[d] dagnare il piacere di ricevere onori o quello dell'apprendere non valgono niente, a meno che uno di questi renda denaro?».

«Vero», disse.

«E chi è ambizioso di onori?, dissi io: non ritiene il piacere che viene dalle ricchezze qualcosa di grossolano, e dal canto suo quello offerto dall'apprendere – a meno che la conoscenza non comporti un riconoscimento onorifico – nient'altro che fumo e chiacchiera?».

«Così stanno le cose», disse.

«Ma il filosofo, dissi io, a nostro avviso come valuta gli altri
[e] piaceri in rapporto a quello di conoscere il vero nel suo modo d'essere, e di trovarsi sempre in questa condizione man mano che apprende? non li considererà molto distanti da questo, e non li chiamerà in realtà "necessari", nel senso di non sentire alcun bisogno di essi a meno che ve ne sia una necessità?».[70]

[70] Cioè quando sono "inevitabili".

«Bisogna ben riconoscerlo», disse.

«Quando dunque, dissi, sono in discussione i piaceri di ciascun tipo e la stessa forma di vita, non in rapporto al vivere in modo più bello o più riprovevole, né peggiore o migliore, ma proprio riguardo a ciò che è più piacevole ed esente da dolore, come potremmo sapere quale di questi tre dice le cose più [582a] vere?».

«Io proprio, disse, non so che dire».

«Guarda la cosa in questo modo: da che punto di vista si deve giudicare ciò che occorre sia ben giudicato? Forse non con l'esperienza, l'intelligenza e il ragionamento? o si potrebbe proporre un criterio migliore di questi?».

«E come?», disse.

«Vedi dunque: poiché vi sono tre tipi di uomini, quale di loro è il più esperto di tutti i piaceri di cui abbiamo parlato? Forse l'amante del guadagno, se giunge ad apprendere la verità stessa nel suo modo d'essere, ti sembra più esperto del piacere che deriva dalla conoscenza di quanto il filosofo lo sia di quel- [b] lo che viene dal guadagnare?».

«C'è molta differenza, disse. Per il filosofo è infatti inevitabile gustare gli altri piaceri cominciando fin da bambino,[71] mentre per l'amante del guadagno, quando apprende la natura degli enti,[72] non è necessario gustare questo piacere, in tutta la

[71] E naturalmente continuando per la vita intiera. Contro l'immagine ascetica del filosofo, a proposito della quale basti citare M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene* (1986), trad. it. Bologna 1996, pp. 281 sgg. (cfr. anche CENTRONE, p. 801, n. 31), il filosofo non valorizza i piaceri diversi da quelli della conoscenza, ma li conosce e li pratica: così quelli del cibo, del sesso e degli onori. Cfr. anche, qui, n. 10 e [*L*].

[72] Difficile individuare quale sia questa figura di affarista al quale capiti accidentalmente di conoscere le idee. Si tratta forse degli intellettuali *philotheamones* di cui si parla nel libro V 475d, o in generale dei sofisti (cfr. *Soph.* 226a): in ogni caso, figure piuttosto anomale di *philokerdeis*.

sua dolcezza, né diventarne esperto, anzi questo non gli risulterebbe affatto facile anche se lo desiderasse».

«Di molto dunque, dissi io, il filosofo supera l'amante del guadagno nell'esperienza di entrambi i tipi di piacere».

[c] «Di molto, certo».

«E in che rapporto sta con l'amante di onori? Forse il filosofo è più inesperto del piacere che viene dall'essere onorati di quanto lui lo sia di quello derivante dal pensare?».

«Anzi, disse: l'onore consegue, per ogni tipo di uomo, alla realizzazione delle finalità proprie di ognuno – e infatti il ricco viene da molti onorato, e così il coraggioso e il sapiente – sicché tutti sono esperti della natura del piacere che risulta dall'essere onorati; ma della contemplazione di ciò che è,[73] di quale piacere offra, è impossibile che altri, se non il filosofo, abbia assaggiato il gusto».

[d] «Dal punto di vista dell'esperienza, dissi, egli è dunque fra i diversi tipi di uomini quello che può giudicare meglio».

«E di molto».

«E sarà il solo la cui esperienza è stata accompagnata dall'intelligenza».

«Certo».

«Del resto, lo strumento con cui si deve giudicare – questo strumento non appartiene agli amanti del guadagno e degli onori, ma al filosofo».

«Quale?».

«Abbiamo detto che si deve condurre il giudizio mediante discorsi.[74] È così?».

«Sì».

[73] Una ripresa dell'ontologia dei libri VI-VII, fin qui ignorata (e poi nuovamente tematizzata in 585b sgg.).

[74] *Dia logon*: "discorsi", meglio che "ragionamenti", mantiene il carattere dell'argomentazione discorsiva e condivisa che è proprio dello sviluppo "socratico" della tesi sostenuta. Cfr. la nota seguente.

«Ma i discorsi sono lo strumento peculiare di questo tipo d'uomo».

«Come no?».

«Se dunque ciò che viene giudicato lo fosse nel modo migliore sulla base della ricchezza e del guadagno, le valutazioni [e]
di lode o di biasimo pronunciate da chi ama il guadagno sarebbero necessariamente le più corrispondenti alla verità».

«Del tutto necessario».

«Se invece sulla base dell'onore, della vittoria e del coraggio, non lo sarebbero quelle di chi ama l'onore e la vittoria?».

«Chiaro».

«Ma dal momento che si tratta invece di giudicare sulla base di esperienza, intelligenza e ragionamento?».

«È necessario, disse, che ciò che viene approvato dal filosofo, cioè da chi ama i discorsi,[75] sia il più corrispondente al vero».

«Poiché vi sono tre tipi di piacere, quello proprio di questa [583a]
parte dell'anima con la quale apprendiamo non sarà dunque il migliore, e la vita di quello fra noi in cui essa governa la più piacevole?».[76]

«E come potrebbe essere diversamente?, disse. È da signore dell'elogio che parla l'uomo intelligente quando loda la propria forma di vita».

[75] *Philologos*: così si autodefinisce Lachete in *Lach.* 188c6 a proposito dei discorsi sulla virtù e la sapienza (intonati all'armonia dorica, la sola "veramente greca"; altrimenti egli è *misologos*, 188e4). *Philologos* è definito anche Teodoro in *Theaet.* 161a7, e Atene in *Leg.* I 641e5. Il filosofo è dunque qui caratterizzato in modo peculiarmente "socratico".

[76] Qui, come già in 581a-b, non c'è nessuna menzione specifica del piacere erotico (anche se il denaro può risultarne strumento, cfr. 580e). Le vite a confronto sono quelle del filosofo, del timocratico e dell'oligarchico; il democratico non sceglie fra i piaceri, praticandoli tutti, mentre il tiranno è "al di là" di queste forme di vita comparabili (cfr. 587c).

«Quale forma di vita, dissi, quale piacere questo giudice pone al secondo posto?».

«È chiaro: quello dell'uomo amante della guerra e dell'onore, perché è più vicino al proprio di quanto lo sia quello dell'uomo d'affari».[77]

«L'ultimo allora, a quanto pare, è il piacere di chi ama il guadagno».

«Che altro?», disse lui.

[b] «Ci sarebbero così, una dopo l'altra, queste due prove, e per due volte il giusto avrebbe riportato la vittoria sull'ingiusto.[78] Quanto alla terza – che nell'uso olimpico tocca a Zeus salvatore e olimpio –[79] tieni conto che il piacere degli altri, a differenza di quello dell'uomo intelligente, non è del tutto vero né puro, bensì una sorta di illusione ottica, come mi pare di aver sentito dire da un qualche sapiente.[80]

[77] Il secondo posto assegnato al *philotimos* corrisponde alla superiorità dello *thymoeides*, più affine al *logistikon*, rispetto allo *epithymetikon*, secondo la teoria della tripartizione sviluppata nel libro IV, e di conseguenza alla superiorità della timocrazia rispetto alle altre forme degenerate esposta nel libro VIII.

[78] La prima prova (di natura politica) è stata esposta in 577b-580c, la seconda, psicologica, in 580c-583a. Il terzo argomento comporterà una teoria del piacere (a base ontologica) che presenta rilevanti affinità con il *Filebo*: per il rapporto complesso con questo dialogo cfr. qui [*L*].

[79] La terza libagione nei simposi era dedicata a Zeus Soter (onde l'uso proverbiale dell'espressione) e così nelle gare olimpiche di lotta la terza vittoria (cfr. *Phaedr.* 256b, e ADAM, *ad loc.*).

[80] *Eskiagraphemene*: cioè un effetto prospettico, prodotto dal contrasto tra luci e ombre (come questo piacere è un effetto del contrasto con il dolore). Sulla *skiagraphia* cfr. II 365c e qui vol. II, p. 43, n. 52. Quanto ai "sapienti" che sostengono questa tesi, il riferimento è senza dubbio alla posizione esposta in *Phil.* 44b-c. ADAM, pp. 378-81, pensa a un'ispirazione orfico-pitagorica, che mi sembra tuttavia poco probabile. In ogni caso, la frase presenta un'intonazione ironica, un certo *understatement* rispetto alla fonte di Socrate. Il passo del *Filebo* rappresenta in effetti una presa di distanza di Platone rispetto a posizioni accademiche, probabilmente sostenute da Speusippo. Cfr. M.

Del resto, questa sarebbe la sconfitta[81] maggiore e più decisiva».

«E di molto. Ma che cosa intendi?».

«Lo troverò, dissi, in questo modo, conducendo la ricerca [c]
con l'aiuto delle tue risposte».

«Domanda allora», disse.

«Parla dunque, dissi io: non affermiamo che il dolore è contrario al piacere?».

«Del tutto».

«E che c'è una condizione nella quale non si gode né si soffre?».[82]

«C'è, senz'altro».

«Ed è intermedia fra le altre due, come una sorta di calma[83] dell'anima in relazione ad esse? O non la chiami così?».

«Così», disse lui.

«Hai allora presenti, dissi io, quei discorsi che fanno i malati quando soffrono?».

«Quali?».

«Dicono che nulla è più piacevole della salute, ma che loro
non si accorgevano, prima di ammalarsi, che questa fosse il [d]
piacere maggiore».

«Li ho presenti», disse.

«E non senti quelli che soffrono di un dolore acuto dire che non c'è nulla di più piacevole della cessazione della sofferenza?».

SCHOFIELD, *Who were the «duschereis» in Plato, 'Philebus' 44a ff.*, «Museum Helveticum», XXVIII (1971) pp. 2-20; J.F. PRADEAU, *Platon. Philèbe*, Paris 2002, pp. 317-24; e qui [*L*].

[81] *Ptoma*: "caduta" (il linguaggio è ancora quello della lotta: il terzo atterramento era quello che dava la vittoria).

[82] Cfr. *Phil.* 32e.

[83] *Hesychia*, contrapposta a *kinesis*. Cfr. 583e e qui n. 84. Sulla discussione cfr. *Phil.* 43d-44b, CENTRONE, p. 802, n. 36, e ADAM, p. 350.

«Li sento».

«E ti accorgi, credo, che gli uomini vengono a trovarsi in molte altre situazioni di questo tipo, nelle quali, quando soffrono, lodano come la condizione più piacevole non il godere ma l'assenza di dolore e la calma che ne consegue».

«È proprio questo, disse, che forse allora diventa piacevole e desiderabile: la calma».

[e] «E allora, dissi, quando si cesserà di godere, la calma che segue al piacere sarà dolorosa».

«Forse», disse.

«Quello che abbiamo appena detto essere intermedio fra le due condizioni, la calma, anch'esso sarà di volta in volta l'una e l'altra, dolore e piacere».

«Sembra».

«Ma è possibile che ciò che non è né l'una né l'altra divenga entrambe le condizioni?».

«Non mi pare».

«D'altra parte, sia la condizione piacevole sia quella dolorosa che si producono nell'anima sono entrambe una sorta di movimento, o no?».[84]

«Sì».

[584a] «Ciò che non è doloroso né piacevole, però, non ci era prima parso una condizione di calma, intermedia fra queste altre?».

«In effetti, così ci era parso».

«Come dunque può essere corretto ritenere che il non soffrire sia piacevole o il non godere penoso?».

«In nessun modo».

«La calma non è dunque questo, dissi io, ma appare secondo i casi piacevole in rapporto alla condizione di sofferenza, e penosa in rapporto a quella di piacere: e non vi è nulla di sano

[84] Sulla natura di questa *kinesis* cfr. 585a e *Phil.* 43c.

in queste parvenze dal punto di vista della verità del piacere, bensì si tratta di una sorta di incantesimo».[85]

«Stando almeno al senso del nostro discorso», disse.[86]

«Guarda allora, dissi io, piaceri che non derivano da dolo- [b]
ri, in modo che tu non torni a pensare, anche nel caso presente, che le cose in natura vanno proprio così, cioè che il piacere è cessazione del dolore, il dolore del piacere».

«Quale caso, disse, e quali piaceri intendi?».

«Molti, dissi, e diversi, ma in particolare, se vuoi porci mente, i piaceri dell'olfatto.[87] Questi infatti raggiungono all'improvviso un'intensità straordinaria in chi prima non aveva provato alcun dolore, e quando cessano non lasciano dietro di sé nessuna sofferenza».

«Verissimo», disse.

«Non lasciamoci allora convincere che la liberazione dal [c]
dolore sia un piacere puro, né un dolore quella dal piacere».

«No, infatti».

«Tuttavia, dissi, almeno quelli che attraverso il corpo raggiungono l'anima,[88] e che vengono detti piaceri – si può dire i più numerosi e più forti – sono di questo tipo, appunto liberazione dal dolore».

«Lo sono infatti».

«E le cose stanno allo stesso modo anche per le anticipazioni di piacere e dolore che derivano dall'attesa che essi accadano in futuro?».[89]

[85] *Goetheia*: cfr., per *goeteuma*, *Phil.* 44c8.

[86] In tutto il passo Glaucone mantiene una posizione riservata ("forse", "sembra") perché all'inizio della discussione (583d) aveva condiviso la tesi (probabilmente accademica) che qui viene confutata.

[87] Cfr. in proposito *Phil.* 51b, *Tim.* 65a.

[88] Per questa descrizione del rapporto fra corpo e anima cfr. V 462c-d e qui vol. IV, libro V, p. 67, n. 68.

[89] Per l'attesa (solo psichica) di piaceri e dolori («misti»), cfr. *Phil.* 32b-c.

«Nello stesso modo».

[d] «Ti rendi conto, dissi io, di quali siano questi piaceri e a che cosa più che altro somiglino?».

«A che cosa?», disse.

«Tu credi, dissi, che in natura vi sia qualcosa come l'alto, il basso, il mezzo?».

«Io sì».

«Pensi allora che qualcuno, portato dal basso verso il mezzo, non creda altro se non di esser portato verso l'alto? e stando nel mezzo, se guarda il luogo da cui è stato sollevato, si convincerà di essere altrove che in alto, perché non ha visto ciò che è veramente alto?».

«Io proprio non credo, per Zeus, disse, che in questa situazione penserà diversamente».

[e] «Ma se fosse riportato indietro, dissi, penserebbe di essere portato in basso, e penserebbe il vero».

«Come no?».

«E tutto questo non gli accadrebbe perché non ha esperienza di ciò che è veramente in alto, in mezzo e in basso?».

«Chiaro».

«Non ti sorprenderai allora se anche coloro che sono inesperti di verità hanno opinioni insane su molte altre cose, e circa il piacere, il dolore e la condizione intermedia fra essi man-

[585a] tengono questo atteggiamento: quando sono portati verso la condizione di dolore, pensano il vero e realmente soffrono, ma quando vanno dal dolore verso la condizione intermedia, sono del tutto convinti di aver raggiunto pienezza[90] e piacere; come

Nelle *Leggi*, la coppia desiderio/paura, che costituiscono l'attesa di piacere e dolore, forma la matrice di tutto l'universo delle passioni (I 644c-d). Questa sarà la base di partenza della complessa tassonomia stoica delle passioni: cfr. M. VEGETTI, *Passioni antiche: l'io collerico*, in S. VEGETTI FINZI (a cura di), *Storia delle passioni*, Roma-Bari 1995, pp. 39-73 (in particolare pp. 54 sgg.).

[90] Per i concetti di *plerosis* e *kenosis*, cfr. *Phil.* 42d. Si tratta di una gene-

se, per ignoranza del bianco, considerassero il grigio l'opposto del nero, così si ingannano, per inesperienza del piacere, confrontando il dolore con l'assenza di dolore».

«Per Zeus, io non ne sarei sorpreso, anzi lo sarei molto di più se non fosse così».

«Rifletti ora in questo modo.[91] Fame, sete, e così via, non rappresentano in un certo senso una vuotezza nello stato del [b] corpo?».

«Che altro?».

«E dal canto loro ignoranza e dissennatezza non sono una vuotezza nello stato dell'anima?».

«Certo».

«E non riempie questo vuoto chi prende del cibo e acquisisce intelligenza?».

«Come no?».

«E una pienezza più vera risulta da ciò che è in grado minore o maggiore?».

«Chiaro: dal grado maggiore».[92]

«Quale dunque dei due generi tu pensi che partecipi in maggior misura della pura essenza:[93] quello che comprende co-

ralizzazione della fisiopatologia ippocratica dell'alimentazione: cfr. ad es. *Antica medicina* 10.

[91] R.S. SLINGS, *Critical Notes on Plato's 'Politeia', IX*, «Mnemosyne», LVI (2003) pp. 449-62, segnala una lacuna prima di *ode* (pp. 457-59). C'è in effetti una svolta, non una continuità nell'argomentazione.

[92] Tutto questo argomento, non esente da oscurità e da qualche pesantezza linguistica, dipende strettamente dalla "versione classica" della teoria delle idee di *Fedone* e *Repubblica* V-VII. Come osserva CENTRONE, p. 803, nn. 44-45, se il piacere intellettuale (che qui è distinto su base ontologica da quelli sensoriali, per esempio olfattivi), consiste in un "riempimento", esso dovrebbe essere preceduto da una "vuotezza" dolorosa, contravvenendo così al criterio di purezza del piacere formulato in 584b-c.

[93] καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν: per questo linguaggio, fortemente caratterizzato, cfr. ad es. *Phaed.* 79d.

se come il pane, la bevanda, la carne e in generale gli alimenti, oppure la specie dell'opinione vera, della scienza, del pensiero
[c] e insomma di ogni virtù?[94] Giudica così: ti sembra possedere un grado maggiore di essere ciò che appartiene a quanto è sempre uguale e immortale e alla verità, essendo tale in se stesso e formandosi in un ambito della stessa natura,[95] oppure ciò che non è mai simile a se stesso ed è mortale, ed è di tale natura sia in se stesso sia per l'ambito in cui si forma?».[96]

«Molto maggiore, disse, ciò che appartiene a quel che è sempre uguale».

†«Dunque l'essenza di ciò che è sempre uguale partecipa dell'essenza più che della scienza?».†[97]

«Assolutamente no».

[94] È interessante notare che qui, come in *Phil.* 60d, la *alethes doxa* è inclusa nello stesso *eidos* dell'*episteme*. Viene così senza dubbio attenuata la netta distinzione fra le due figure epistemologiche tracciata in *Men.* 97d-98a. Sul significato pratico di questo nesso cfr. qui vol. IV, [*L*], pp. 416-19. Per gli alimenti dell'anima cfr. anche *Phaed.* 84b. *Arete* ha qui come altrove il valore di "eccellenza", in questo caso conoscitiva.

[95] Cioè nell'anima (per la cui affinità con le idee e la verità cfr. *Phaed.* 79d-e).

[96] L'ambito della *genesis* e della *phthora*: cfr. VI 485b.

[97] Traduco letteralmente il testo Burnet (ἡ οὖν ἀεὶ ὁμοίου οὐσίας οὐσίας τι μᾶλλον ἢ ἐπιστήμης μετέχει;). Il testo però non ha senso soprattutto in rapporto alla battuta in c13 e alla conclusione in 585d. Adam, seguito da Shorey, Chambry e Leroux, corregge perciò *homoiou* in *anomoiou* («l'essenza di ciò che non è mai uguale partecipa dell'essenza più di quella della scienza?»). Anche con questa correzione l'argomento resta contorto e poco plausibile. In ogni caso, il soggetto della domanda dovrebbe essere il "cibo dell'anima", non l'essenza di ciò che è sempre diverso, come nota G.R.F. FERRARI, *Plato, 'Republic' 9.585c-d*, «Classical Quarterly», LII (2002) pp. 383-88. Ferrari propone dunque la seguente correzione: ἦ οὖν ἀεὶ ὁμοίου οὐσίας τι μᾶλλον ἢ ἐπιστήμη μετέχει; (dove *ti* funge da soggetto: «does anything have a greater share in the being of what is always the same than knowledge does?». L'argomento continuerebbe così: qualcosa partecipa della verità più della conoscenza? E se qualcosa partecipa meno della verità, non sarà così anche per l'essen-

«O della verità?».

«Neanche questo».

«Se partecipa meno della verità, non sarà così anche per l'essenza?».[98]

«È necessario».

«Ma insomma, i generi di cose relative alla cura del corpo [d]
non partecipano della verità e dell'essenza meno di quelli relativi alla cura dell'anima?».

«Molto meno».

«E il corpo stesso, non pensi che sia in questo rapporto rispetto all'anima?».

«Io sì».

«Dunque ciò che si riempie di enti più reali, ed è esso stesso più reale, non si riempie realmente di più di ciò che si riempie di enti meno reali ed è a sua volta meno reale?».

«Come no?».

«Se dunque è piacevole riempirsi di quanto conviene alla
natura, ciò che si riempie più realmente e di enti più reali, farà [e]
godere secondo un più alto grado di realtà e verità di un vero piacere; invece ciò che partecipa di cose meno reali, si riempie in modo meno vero e permanente, e avrà parte di un piacere più infido e meno vero».

«È del tutto necessario», disse.

«Dunque coloro che sono inesperti di intelligenza e virtù, [586a]
ma che frequentano continuamente banchetti e simili, sono

za?). Più prudentemente, Slings considera il passo come *locus desperatus*. Cfr. anche la nota seguente.

[98] Il nesso inverso (da verità a *ousia*) appartiene alla teoria classica della «covariance of being, knowledge, and truth» (cfr. G.R.F. FERRARI, *art. cit.* (n. 97), p. 384). Tuttavia, l'intero argomento onto-epistemologico sembra ridondante e faticoso. Lo *holos* di 585d1, che introduce il ritorno all'anima, appare frettoloso e poco motivato. Si può sospettare che l'intero passo fino a 585e costituisca un'inserzione forzata nel testo originario del dialogo.

portati a quanto sembra verso il basso, e poi di nuovo verso il mezzo, e vagano in questo modo per tutta la vita; ma non hanno mai superato questo livello rivolgendo lo sguardo verso ciò che è veramente alto, né vi sono stati sollevati. Mai si sono riempiti di ciò che realmente è, né hanno gustato un piacere stabile e puro: piuttosto, alla maniera del bestiame, guardano sempre in basso, e, curvi verso la terra, pascolano nelle loro
[b] greppie, saziandosi e accoppiandosi; e per la bramosia di queste cose, si prendono fra loro a calci e cornate fino ad uccidersi con corna e zoccoli di ferro,[99] a causa della loro insaziabilità: perché non hanno mai riempito con enti reali né ciò che in loro è né la sua dimora».[100]

«Socrate, disse Glaucone, hai reso un perfetto oracolo sulla vita dei più».[101]

«E non è allora anche necessario che essi pratichino piaceri mescolati a dolori, illusori simulacri del vero piacere, che
[c] sembrano dipinti a colori vivaci solo grazie all'accostamento reciproco, tanto da apparire violenti in entrambi i sensi;[102] piaceri che generano in questi dissennati un furioso desiderio di provarli, fino a battersi per essi, come, secondo Stesicoro, ci si batté a Troia per il simulacro di Elena, nell'ignoranza del vero?».[103]

[99] Metafora delle armi umane: forse un'eco di *Od.* XIX 211.

[100] *Stegon* non è qui il corpo (casa/tomba dell'anima) ma la sua parte razionale, "continente".

[101] *Chresmodeis*: come sempre Glaucone ironizza sugli eccessi di enfasi retorica da parte di Socrate. Che tutto il passo 586a-c sia caratterizzato da *onchos* retorico era già stato indicato da PS. LONGIN. *Del sublime* 13.1.

[102] Bene Chambry: «des ébauches qui ne prennent de couleur que si on juxtapose les plaisirs et les peines pour les renforcer tous deux».

[103] Si tratta naturalmente dei simulacri (*eidola*) del vero piacere perseguiti dallo *epithymetikon*: il tema dell'*eidolon* richiama la leggenda del simulacro di Elena per il quale ci si sarebbe battuti a Troia, mentre la vera Elena era in Egitto: cfr. *Phaedr.* 243a per l'attribuzione della leggenda a Stesicoro; il tema del doppio è al centro dell'*Elena* euripidea.

«È del tutto necessario, che accada qualcosa del genere».

«E poi, non è necessario che qualcos'altro di simile accada relativamente alla parte collerica dell'anima,[104] quando si riesce a soddisfarla o con l'invidia per il desiderio di onori, o con la violenza per il desiderio di vittorie, o con la collera per l'aggressività, cercando di riempirla di onore, vittoria, collera senza ragionamento e pensiero?». [d]

«È necessario, disse lui, che cose del genere accadano anche a proposito di questa parte».

«E allora, dissi io: affermiamo senza esitare che anche i desideri relativi alle parti amanti di guadagno e di vittoria, che – seguendo scienza e ragione e cercando i propri piaceri insieme con loro – colgono quei piaceri che l'intelligenza indica, coglieranno i piaceri più veri, per quanto è loro possibile di coglierne di veri, poiché seguono la verità, e anche quelli loro propri, se ciò che per ogni cosa è il meglio è anche il più appropriato per essa?».[105] [e]

«Ma certo, disse, il più appropriato».

«Se dunque l'anima intiera segue la sua parte filosofica e non è conflittuale, ad ogni sua parte spetta, per il resto, di svolgere il proprio ruolo e di essere giusta,[106] e al tempo stesso di godere i piaceri che le sono propri, i migliori e per quanto è possibile i più veri». [587a]

«Senz'altro».

[104] Sono questi i piaceri propri dello *thymoeides*, legati a *phthonos* (per la *philotimia*), *bia* (per la *philonikia*), *thymos* (per la *dyskolia*).

[105] *Beltiston* quindi *oikeiotaton*. "Proprio" non significa qui "specifico" di ogni singola parte, ma "moralmente appropriato": si tratterà, per lo *thymoeides*, degli onori socialmente meritati che spettano ai *phylakes* valorosi di cui si parla ampiamente nel libro V, o, per l'*epithymetikon*, dei guadagni misurati considerati come accettabili in IV 421d-e.

[106] *Ta heautou prattein*: si tratta di una ripresa della formula definitoria della giustizia proposta in IV 441d-e.

«Quando invece domina una delle altre parti, ne consegue che essa non trova il piacere suo proprio, e che costringe le altre a perseguire un piacere estraneo e non vero».[107]

«È così», disse.

«Non è dunque soprattutto ciò che è più distante dalla filosofia e dalla ragione a produrre simili effetti?».[108]

«Soprattutto».

«E non dista più dalla ragione ciò che più dista da legge e ordine?».

«Chiaro».

[b] «E non ci apparvero i più distanti da essi i desideri erotici e tirannici?».

«Di gran lunga».

«E i meno distanti quelli regali e ordinati?».

«Sì».

«Il tiranno è dunque il più lontano, credo, dal piacere vero e appropriato, l'altro il meno lontano».

«È necessario».

«E il tiranno, dissi, vivrà perciò nel modo più spiacevole, il re[109] in quello più piacevole».

«Del tutto necessario».

«E sai, dissi, di quanto sarà più spiacevole la vita del tiranno rispetto a quella del re?».

«Se me lo dici», disse.

[107] Per questo rovesciamento della gerarchia psichica, cfr. VIII 553c-d.

[108] SHOREY, *ad loc.*, nota giustamente che tutto il passo che segue «is not to be taken too seriously. It illustrates the method of procedure by minute links [che sarebbe stato noto nello stoicismo come metodo *kata smikron*], the satisfaction of Plato's feelings by confirmations and analogies, and his willingness to play with mathematical symbolism».

[109] *Basileus*: il termine singolare compare qui invece dei plurali *basileis*, *archontes*, o del collettivo "aristocrazia" in opposizione polare al "tiranno"(cfr. 587d).

«Ci sono, a quanto pare, tre tipi di piacere, uno autentico e due spuri; il tiranno, andando ancora al di là[110] di quelli spuri, [c] e fuggendo legge e ragione, convive con la scorta di certi piaceri servili.[111] Di quanto sia inferiore non è neppure facile dirlo, se non forse così».

«Come?», disse.

«Partendo dall'uomo oligarchico, il tiranno si trova per così dire al terzo posto, perché fra loro si interponeva l'uomo popolare».

«Sì».

«E dunque non conviverà anche con un simulacro di piacere che in rapporto alla verità viene per terzo a partire da quello dell'altro, se sono vere le cose che si dicevano prima?».

«È così».

«D'altra parte l'uomo oligarchico viene a sua volta per terzo a partire da quello regale, se identifichiamo l'uomo aristo- [d] cratico e quello regale».

«Per terzo, infatti».

«Dunque, dissi io, il tiranno dista dal vero piacere, in numeri, tre volte tre».[112]

[110] Εἰς τὸ ἐπέκεινα ὑπερβάς: il piacere del tiranno va dunque oltre gli altri, pur restando un piacere, esattamente come il buono era *epekeina tes ousias*, pur restando un'idea, in VI 509b8 (per un'altra eco di questo passo cfr. qui n. 114). I «tre tipi» di piacere sono quelli dell'uomo regale, del timocratico e dell'oligarchico (il democratico li combina tutti: cfr. qui n. 76).

[111] Cfr. 573d-e.

[112] Se si pensa a una serie lineare, si otterrebbe non 3x3 ma 3x2, contando due volte l'oligarca, come termine della prima serie (uomo aristocratico-timocratico-oligarchico) e inizio della seconda (oligarchico-democratico-tirannico). Ma Platone pensa ai due lati di un quadrato il cui vertice comune è l'oligarca, dunque ottiene il numero *epipedon* (587d6), cioè la misura di una superficie, di 3^2. Sulle ragioni per le quali questo numero "piano" debba essere ulteriormente elevato al cubo, cfr. qui [*L*]; inoltre ADAM, pp. 279, 360-61, e LEROUX, *ad loc.* L'importante per Platone è raggiungere il numero "pitagori-

«Pare».

«Sarebbe dunque, dissi, a quanto pare, un numero piano, considerato secondo la lunghezza, il simulacro di piacere proprio del tiranno».

«Certo».

«Elevandolo al quadrato e al cubo diventa chiara la misura della sua distanza».

«Chiara, disse, almeno per un esperto di calcoli».[113]

«Dunque, se mettendosi dall'altro punto di vista, si volesse
[e] dire di quanto dista il re dal tiranno per verità di piacere, si troverà – compiuta la moltiplicazione – che la sua vita è settecentoventinove volte più piacevole, e quella del tiranno è altrettante volte più penosa».

«Straordinario, disse, il calcolo che ci hai riversato addos-
[588a] so[114] della differenza fra i due tipi d'uomo, il giusto e l'ingiusto, in rapporto al piacere e al dolore».

«E tuttavia, dissi io, è un numero tanto vero quanto corrispondente alle loro forme di vita, se ad esse corrispondono giorni e notti e mesi ed anni».[115]

«Ma appunto, disse, corrispondono».

«Se dunque l'uomo buono e giusto vince con tanto distacco nel piacere su quello cattivo e ingiusto, con quale ancor più

co" 729, doppio di 364,5 che corrisponde al numero dei giorni e delle notti dell'anno, e inoltre ai numeri dei mesi del «grande anno» evocato nel libro VIII (cfr. qui [*B*]).

[113] La battuta di Glaucone è sicuramente ironica, e denota l'oscurità voluta del calcolo socratico, come quella seguente (cfr. qui n. 114) ne segnalerà l'enfasi.

[114] La definizione del calcolo come *amechanon* è secondo SHOREY, *ad loc.*, «humorous» al pari della *hyperbole* di VI 509c2. Per il verbo *kataphorein*, che si riferisce alla difficile emissione vocale con cui Socrate ha pronunciato il «gigantic and tempestuous numeral» *settecentoventinovevolte*, cfr. ADAM, *ad loc.*

[115] Cfr. qui n. 112.

straordinario vantaggio vincerà per stile di vita, bellezza e virtù?».

«Straordinario comunque, per Zeus, disse».

«E sia, dissi. Visto che siamo giunti a questo punto del di- [b]
scorso, riprendiamo quello che è stato detto prima, e che ci ha indotti ad arrivare fino qui. Si diceva allora, più o meno, che commettere ingiustizia giova all'uomo perfettamente ingiusto, ma che viene reputato giusto. Non era questa la tesi esposta?».[116]

«Proprio questa».

«Ora, dissi, possiamo discutere con chi la sostiene, poiché siamo giunti a un accordo[117] su quali siano gli effetti, rispettivamente, del commettere ingiustizia e del compiere azioni giuste».

«In che modo?», disse.

«Plasmando nel discorso un'immagine dell'anima, in modo che chi sosteneva quella tesi possa vedere il senso di quello che diceva». [*M*]

«Quale immagine?», disse lui. [c]

«Una simile a quelle forme naturali, dissi io, che il mito ci tramanda esser nate nell'antichità – come Chimera, Scilla, Cerbero e parecchie altre[118] che a quanto si racconta costituivano un'unità composta da molte sembianze diverse».

«Lo si racconta in effetti», disse.

«Plasma dunque un'unica forma di animale composito e

[116] Rinvio a II 360e-361d. Questa tesi, esposta da Glaucone, era presentata come diffusa ma non apertamente condivisa da nessuno dei personaggi dialogici.

[117] Ancora un richiamo alla *homologia* raggiunta nel dialogo (cfr. qui libro VIII, n. 1), che consente una riapertura della discussione dialettica (*dialegometha*) con i sostenitori anonimi (ma "trasimachei") della tesi in questione fin dal libro II.

[118] In *Phaedr.* 229d vengono inoltre menzionati Ippocentauri, Gorgoni e Pegasi. Per tutta la questione della *eikon* cfr. qui [*M*].

policefalo, che abbia tutt'intorno a sé teste di animali domestici e selvatici, e sia in grado di trasformare e generare da sé ogni simile cosa».

[d] «Lavoro per un abile scultore, disse; tuttavia, visto che il discorso è più facile da plasmare della cera e degli altri materiali, diamola per plasmata».

«Fai allora un'altra forma, di leone, e una di uomo; la prima sia di molto più grande, la seconda seconda per dimensioni».[119]

«Questo è più facile, disse: già plasmate».

«Riunisci dunque queste tre forme, facendo sì che in qualche modo compongano un'unica natura».

«Riunite», disse.

«Avvolgi adesso intorno a loro, dall'esterno, l'immagine di una sola, quella dell'uomo, in modo che chi non possa vedere

[e] all'interno, ma osservi solo l'involucro esterno, scorga un solo animale, l'uomo».

«Avvolta», disse.

«Diciamo dunque a chi sostiene che giova a quest'uomo commettere ingiustizia, e che non gli è di alcun vantaggio compiere azioni giuste, che egli non afferma altro se non che gli giova pascere l'animale polimorfo, rinforzandolo, e anche il

[589a] leone e tutto ciò che è proprio al leone, e invece affamare e indebolire l'uomo, in modo che sia trascinato dovunque uno di quelli lo conduca, e non gli è utile abituarli a convivere l'uno con l'altro[120] in amicizia, ma anzi lasciare che si mordano e si combattano divorandosi a vicenda».

«Proprio questo, disse, verrebbe a sostenere chi loda l'ingiustizia».

[119] Il più grande è l'animale policefalo, il secondo il leone, il più piccolo quindi l'uomo (per la scala quantitativa delle parti dell'anima cfr. IV 442a-c).

[120] Non è chiaro se questa amicizia includa anche l'uomo interiore, come pare probabile, o riguardi solo il mostro e il leone.

«D'altra parte, chi dice che la giustizia giova non sosterrà che bisogna fare e dire cose grazie alle quali l'uomo interiore [b] divenga il più forte nell'uomo composito, e si prenda cura dell'animale policefalo (come un contadino che nutre e coltiva le piante domestiche[121] ma estirpa quelle selvatiche), dopo aver fatto della natura leonina un proprio alleato; e infine, accudendo in comune a tutti gli animali, li renda amici fra loro e a se stesso, e così li allevi?».

«Certo, disse, chi loda la giustizia direbbe proprio queste cose».

«Da ogni punto di vista, dunque, chi encomia la giustizia dice il vero, chi la biasima il falso. Che si consideri la questione [c] in rapporto al piacere, alla reputazione, o all'utilità, è nel vero l'elogiatore del giusto, mentre il suo critico, quando lo biasima, non dice nulla di sano e non conosce neppure quello che biasima».

«Non mi sembra proprio», disse lui.

«Cerchiamo allora di convincerlo gentilmente – non erra infatti volontariamente –[122] chiedendogli: "felice amico, non diremo che le norme condivise intorno a ciò che è moralmente accettabile oppure riprovevole siano sorte su una base di questo genere: buone sono quelle cose che sottomettono all'uomo, [d] o forse piuttosto alla sua parte divina, le parti ferine della sua natura, riprovevoli invece quelle che rendono la parte socievole asservita a quella selvatica?". Consentirà, o che altro dirà?».

«Sì, se vorrà credere a me».

«Come può esservi allora, dissi, sulla base di questo discorso, qualcuno cui giovi prendere ingiustamente dell'oro, se ne

[121] Si tratta probabilmente dei moderati desideri di guadagno ammessi nel libro IV e di quelli "necessari" della sfera alimentare e sessuale.

[122] Una ripresa della celebre tesi socratica dell'involontarietà dell'errore, dovuto a ignoranza, qui riferita forse anche alle posizioni "immoralistiche" esposte, se non condivise, da Glaucone e Adimanto nel libro II.

consegue proprio questo, che nello stesso momento in cui lo prende la sua parte migliore viene asservita a quella più malva-
[e] gia? Se prendendo dell'oro rendesse schiavi un figlio o una figlia, per giunta a uomini selvaggi e cattivi, non ne ricaverebbe alcun vantaggio neppure se ottenesse per questo una somma ingente – ma se rende schiava la propria parte più divina a quella più lontana dalla divinità e più impura, senza pietà, non diviene così uno sciagurato, e accettando l'oro che lo corrom-
[590a] pe non si prepara una rovina molto più terribile di quella di Erifile,[123] quando ricevette la collana al prezzo della vita del marito?».

«Molto di più, disse Glaucone: risponderò io per conto suo».

«E non pensi che l'incontinenza dissoluta sia stata da sempre[124] biasimata per questo motivo: che in essa si disfrena quel terribile, quel grande animale polimorfo, oltre il limite del lecito?».

«Chiaro», disse.

«E l'arroganza e l'aggressività[125] non vengono biasimate
[b] quando ad opera loro risulta accresciuta e tesa fuori misura la parte a forma di leone e di serpente?».

«Proprio così».

«Ma lussuria e mollezza non sono biasimate per il rilassamento e l'allentamento che provocano in questa stessa parte, quando vi producono viltà?».

[123] L'episodio è in menzionato in *Od.* XI 326 sg. (Erifile, moglie dell'indovino Anfiarao, aveva rivelato a Polinice, in cambio del dono di una collana, il nascondiglio del marito, che, avendo previsto di trovarvi la morte, tentava di sottrarsi alla spedizione dei Sette contro Tebe).

[124] La riprovazione dell'*akolastainein*, propria della morale tradizionale, viene qui reinscritta nel nuovo quadro psicologico.

[125] *Authadeia*, *dyskolia*: cfr. la coppia *philonikia/dyskolia* in 586c9 (cfr. qui n. 104).

«Che altro?».

«E adulazione e servilismo, quando si riduce questa parte – quella collerica – sotto il dominio dell'animale turbolento[126] e, in nome del denaro e dell'insaziabilità di quello, la si abitua fin da giovane a subirne gli oltraggi, diventando scimmia anziché leone?».[127]

«Senz'altro», disse. [c]

«Ma il lavoro salariato e manuale, perché pensi comporti discredito? diremo che ce ne sia altro motivo se non il fatto che si ha la parte migliore debole per natura, tanto da non essere in grado di esercitare il comando sugli animali dentro di sé, ma si deve servirli, e si riesce soltanto ad imparare i modi per compiacerli?».[128]

«Sembra», disse.

«Dunque, perché un uomo del genere sia sottoposto a un potere simile a quello che governa il migliore, diciamo che egli debba essere schiavo di quello, il migliore, nel quale governa il [d] principio divino: non perché pensiamo che questo assoggettamento debba mirare a un danno per lo schiavo (come riteneva Trasimaco a proposito dei sudditi),[129] bensì perché siamo con-

[126] *Ochlodes therion*: l'aggettivo richiama, con una chiara metaforizzazione politica, la massa popolare (*ochlos*), dominante nella democrazia secondo i suoi critici.

[127] In X 620c è l'anima di Tersite, in Omero l'anti-eroe per eccellenza, a reincarnarsi in una scimmia. Va notata, in tutto questo passo, la sovrabbondanza di metafore animali.

[128] Si tratta del consueto disprezzo per il lavoro manuale e salariato (*banausia*, *cheirotechnia*), per il quale cfr. VI 495d-96a. Platone ne attribuisce l'inferiorità a motivi psicologici e non sociali, scambiando l'effetto con la causa (un errore che non aveva commesso a proposito del sesso femminile, la cui inferiorità psicologica era stata attribuita ad un'educazione sbagliata in V 456b-d). Per una parziale correzione educativa di questa posizione cfr. 590e-91a. Il compiacimento dell'animale *ochlodes* rinvia, in ambito politico, all'adulazione del *demos* descritta in VI 493a-c.

[129] Per questa tesi cfr. I 343b-c. Si tratta dell'ultima menzione di Trasima-

vinti che per chiunque sia meglio esser governato da ciò che è divino e dotato di intelligenza;[130] meglio, soprattutto, se si possiede questo principio nella propria interiorità, ma altrimenti anche se esso è imposto dall'esterno, in modo che, per quanto è possibile, siamo tutti simili e amici, in quanto guidati dallo stesso principio».

«Ed è un discorso corretto», disse.

[e] «Certo anche la legge, dissi io, mostra di volere la stessa cosa, alleata com'è di tutti i cittadini, e così il modo di governare i bambini: non lasciarli liberi finché non abbiamo istituito in loro, come in una città, una costituzione,[131] e, dopo aver coltivata la loro parte migliore con quella che le è affine in noi, ab-
[591a] biamo insediato nel bambino, al nostro posto, un guardiano simile che comandi in lui; e allora soltanto lo lasciamo andare libero».[132]

«Lo mostra in effetti», disse lui.

«Come potremo allora dire, Glaucone, e per quale ragione, che giovi commettere ingiustizia, comportarsi licenziosamente, fare cose vergognose – condotte che renderanno più malvagi, anche se procureranno in maggior misura ricchezza o qualche altro potere?».

co nel dialogo (a correzione di quanto scritto qui nel vol. V, libro VI, p. 65, n. 75). Per quanto nel libro VI 498c-d Trasimaco fosse presentato ormai come "amico" di Socrate, qui egli è ancora menzionato come rappresentante delle tesi immoralistiche sostenute nel libro I.

[130] *Theion* e *phronimon* formano qui un'endiadi: l'elemento divino in noi è l'intelligenza.

[131] Sulla "schiavitù" educativa cfr. le belle pagine di *Lys.* 207d-210d. La funzione educativa delle leggi della città era già stata sostenuta da Protagora in *Prot.* 326c-e. Per Platone, la legge è alleata (*symmachos*) di tutti in senso isonomico ma non egualitario, poiché la *politeia* interiore da costituire deve strutturare un ordine gerarchico.

[132] Per questa problematica prospettiva di "liberazione" universale cfr. qui vol. IV, [*A*], pp. 134-38.

«In nessun modo», disse lui.

«Ma come potremo sostenere che giovi commettere ingiustizia segretamente e senza pagarne la pena?[133] O chi riesce a [b]
non farsi scoprire non diventa ancora più malvagio, mentre in chi viene scoperto e punito la parte ferina risulta ammansita e addomesticata, mentre quella socievole viene liberata, e l'anima intera, ripristinata nella sua natura migliore, assume – acquisendo moderazione e giustizia unite a intelligenza – una condizione di tanto maggior valore rispetto a quella di un corpo che guadagna in forza e bellezza unite a salute, quanto l'anima ha maggior valore rispetto al corpo?».

«Assolutamente così», disse.

«Dunque chi ha senno vivrà tendendo con tutte le sue [c]
energie verso questo scopo, privilegiando in primo luogo quegli oggetti di studio che potranno render tale la condizione della sua anima, e trascurando gli altri?».

«Chiaro», disse.

«Inoltre, dissi, non solo non affiderà al piacere ferino e irrazionale la condizione e la cura del corpo, indirizzando la sua vita verso di esso, ma non avrà di mira neppure la salute, e non darà importanza a come potrebbe diventare forte o sano o bello, a meno che tutto questo lo aiuti inoltre ad acquisire un'intelligente moderazione; piuttosto si rivelerà impegnato ad ac- [d]
cordare l'armonia del corpo in vista della sinfonia dell'anima».[134]

[133] Per questa tesi cfr. le posizioni di Glaucone e Adimanto nel libro II (360e-62c, 365a-66e); per le loro premesse in Antifonte cfr. qui vol. II, [*A*], pp. 163-69. Sulla tesi socratica secondo cui per l'ingiusto è vantaggioso pagare la pena per la sua condotta cfr. *Gorg.* 480a-b, 505a-b, 509a-b.

[134] Sull'educazione musicale come armonizzazione di anima e corpo cfr. III 400d-e, 411e-12a (sul rapporto anima-corpo cfr. anche VI 498b). Per la "sinfonia" politica della città consentita dalla *sophrosyne* cfr. IV 432a, e per quella dell'anima giusta 443d-e.

«Farà senz'altro così, disse, se intende essere veramente un musico».[135]

«E non destinerà allo stesso scopo, dissi, anche l'ordine e la sinfonia con cui amministrerà il possesso di ricchezze?[136] e, senza lasciarsi impressionare dalle felicitazioni dei molti, non accrescerà a dismisura la massa dei suoi beni, fonte di mali infiniti».

«Non credo», disse.

[e] «Invece, tenendo d'occhio la sua costituzione interiore, e avendo cura di non turbarne gli equilibri per abbondanza o scarsezza di sostanze, governerà così la sua rotta nell'incremento o nella diminuzione di queste sostanze, nella misura in cui ne sia in grado».

«Certo», disse.

[592a] «Così anche per gli onori: mirando allo stesso scopo, volentieri parteciperà e godrà di quelli che ritenga possano renderlo migliore, mentre rifuggirà in privato e in pubblico da quelli che rischiano di rovinare la stabilità della sua condizione».

«Perciò, disse, non vorrà certo svolgere attività politica, se è di questa che si prende cura».

«Per il Cane, dissi io, ne farà, e anche molta, nella città che gli è propria, non però forse nella sua patria, a meno che non sopravvenga una qualche sorte divina».[137]

[135] *Mousikos* è considerato ripetutamente il carattere di Glaucone (cfr. III 398e1, VIII 548e).

[136] *Syntaxis* e *symphonia* riguardano qui la condotta pratica dell'uomo giusto nella città degenerata: anche l'uomo di natura filosofica potrà possedervi ricchezze (a differenza che nella *kallipolis*), ma in misura controllata, come potrà godere di *timai* (592a1) sfuggendo invece le cariche pubbliche (*archai*) che vi sono di solito connesse (cfr. VIII 549c). Queste regole di moderazione per quanto riguarda la ricchezza sono del resto appropriate anche all'uomo comune, e ricordano l'autopresentazione di Cefalo in I 330b.

[137] Per il tema della *theia tyche* e per tutto il passo che segue cfr. qui [*A*], § 5. LEROUX, p. 715, n. 63, esclude che si tratti di una posizione tale da «dé-

«Capisco, disse: intendi nella città la cui fondazione siamo venuti discutendo, quella che sta nei discorsi, perché non penso che essa esista da nessuna parte della terra».[138] [b]

«Ma forse, dissi io, è posta[139] in cielo come un modello, offerto a chi voglia vederlo, e tenendolo d'occhio insediarvi se stesso. Ma non fa alcuna differenza se essa esista da qualche parte o se esisterà in futuro: egli agirà solo in vista della politica di questa città, e di nessun'altra».

«È verosimile», disse. [*N*]

politiser l'ensemble du dialogue» e vede in questo riferimento alla sorte uno sfondo autobiografico (i progetti siracusani).

[138] Glaucone esclude qui il riferimento al «luogo remoto» di VI 499c-d, non la possibile esistenza della *kallipolis* nel passato e nel futuro.

[139] Per l'interpretazione di *anakeisthai* e *katoikizein* cfr. qui [*A*], § 5. La traduzione proposta da ADAM, p. 369, è la seguente: «But perhaps it is laid up in heaven as an ensample for him who desires to behold it and beholding found a city in himself» (si veda la discussione a p. 370). JOWETT propone due traduzioni alternative: «In heaven there is laid up a pattern of it, which he who desires may behold, and beholding, may set his own house in order», *or* «take up his abode there».

COMMENTO AI LIBRI VIII E IX

[*A*] *Il tempo, la storia, l'utopia*

1. *All'inizio: la* kallipolis

La struttura compositiva dei libri VIII e IX pone immediatamente un problema: perché la *kallipolis* – cioè la forma compiuta di una società umana governata secondo giustizia – compaia all'inizio della "storia", anziché al suo termine, come era accaduto nel primo movimento del dialogo, dal libro II al V. Va detto, naturalmente, che si parla qui di "storia" sia nel senso di totalità del tempo umano (quale è menzionata a più riprese nel libro VI, 486a8-9, 498d7, 499c8-9, 502a10),[1] sia in quello di "racconto", *mythos*, narrato nel dialogo (si veda in questo senso II 376d),[2] non certo in quelli di una *Realgeschichte*, alla maniera tucididea (sebbene non manchino con questa punti di intersezione, come chiarirà il commento), e tanto meno di una "filosofia della storia", che è del tutto assente in Platone.

Il problema tuttavia resta: perché, dunque, la *kallipolis* è situata ora all'inizio e non alla fine dei tempi?

Ci sono, in primo luogo, due importanti funzioni argomentative. Sulla prima di esse gli interpreti hanno ampiamente insistito. Poiché lo scopo d'insieme dei due libri è quello di mostrare – rispondendo definitivamente al problema posto nel li-

[1] Su questi passi si vedano le analisi di K. THEIN, *Le lien intraitable. Enquête sur le temps dans la 'République' et le 'Timée' de Platon*, Paris 2001, pp. 35-37.

[2] Con il commento qui in vol. II, Introduzione ai libri II e III, pp. 21 sgg.

bro II da Glaucone e Adimanto – che la giustizia è remunerativa in termini di felicità individuale e collettiva, la figura della città e dell'uomo perfettamente giusti andava evocata per fornire il parametro di misura, il criterio di valutazione delle forme di vita via via più distanti da essa, fino a quelle della città e dell'uomo tirannici, perfettamente ingiusti e perciò perfettamente infelici: uno *standard* di riferimento, dunque, un *Idealtypus* con cui contrastare le figure dell'ingiustizia.[3]

Altrettanto importante – almeno per chi attribuisca a Platone la convinzione che il progetto utopico sia in qualche misura praticabile –[4] risulta una seconda funzione argomentativa. Nel libro VI Socrate aveva indicato tre possibili dimensioni temporali per l'esistenza della *kallipolis*: «nell'infinito tempo passato, o anche oggi in qualche regione barbarica [...] oppure se accadrà nel futuro» (499c-d). Si trattava ora di proteggere la prima ipotesi – come vedremo tutt'altro che irrilevante – da una possibile obiezione: se la città dell'utopia è esistita nel passato, perché oggi non esiste più? E reciprocamente, la sua attuale inesistenza non è prova che essa non è mai davvero esistita?[5] A questo risponde il libro VIII: se anche fosse esistita nel passato, la *kallipolis* non avrebbe potuto durare indefinitamente nel tempo, e la sua scomparsa non dimostra quindi la sua impossibilità.

[3] Per questa funzione cfr. ad es. D. FREDE, *Platon, Popper und der Historizismus*, in E. RUDOLPH (Hrsg.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Darmstadt 1996, pp. 74-107 (pp. 83, 96); ID., *Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a-IX 576b)*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Platon. Politeia*, Berlin 1997, pp. 251-70 (pp. 264-65); anche R. KRAUT, *Comparison of Just and Injust Lives*, ivi, pp. 271-90. Si tratta naturalmente della linea interpretativa preferita dagli studiosi che negano l'esistenza nella *Repubblica* di una teoria politica autonoma, cioè indipendente dagli scopi di persuasione morale: cfr. in questo senso soprattutto N. BLÖSSNER, *Dialogform und Argument. Studien zu Platons 'Politeia'*, Stuttgart 1997, pp. 127, 165.

[4] Cfr. in questo senso ampiamente qui vol. IV, [*A*], e oltre §§ 4-6.

[5] Dalla irreperibilità storica della *kallipolis* Aristotele avrebbe tratto una delle prove della sua impossibilità: cfr. *Pol.* II 5 1264a1 sgg.

Questo argomento è rilevante perché in 592a Glaucone avrebbe seccamente respinta la seconda possibilità evocata da Socrate (che la città giusta esista *ora* in qualche luogo della terra). Quanto alla dimensione futura (che sarebbe stata ancora rievocata in *Leg.* V 739c), essa non è più esplicitamente ripresa nella *Repubblica*, se non in un'allusione del libro IX (592), e costituisce, come vedremo, uno dei maggiori problemi interpretativi dei nostri due libri.

Torniamo però all'ipotesi di una *kallipolis* formatasi in un remoto passato, e poi inevitabilmente estinta nel corso del tempo. Essa va situata in un contesto più ampio e trasversale, che riguarda in Platone il tema ricorrente del tempo delle origini.

2. *Il tempo dell'inizio*

L'inizio dei tempi è di norma in Platone – secondo una chiara memoria esiodea – il tempo almeno apparentemente felice della positività. Versioni diverse ne compaiono nel *Politico*, nel libro III delle *Leggi* e nel libro II della stessa *Repubblica*.

Nel primo di questi dialoghi, il tempo dell'inizio è contrassegnato dal governo diretto di Crono sul mondo umano; nel secondo, da un'umanità primitiva "sana" e non conflittuale; nel terzo, infine, da una società altrettanto primitiva della produzione e dello scambio, esente da ingiustizia.

Dal punto di vista che ora ci interessa, queste tre situazioni degli inizi presentano tuttavia un tratto in comune: in nessuna di esse esiste una condizione che si possa definire *propriamente umana*. Nel *Politico*, tutti i bisogni degli uomini sono soddisfatti dal dio, un re-pastore che «li guida al pascolo» (271e, 275a). Chiedendosi se fossero più felici gli uomini di allora o quelli che vivono nel tempo attuale di Zeus, lo Straniero propone un'alternativa ironica. Sarebbero certo stati felici gli uomini «allevati (*trophimoi*) da Crono», se avessero dedicato il tempo libero alla filosofia; ma se essi invece – cosa che appare più probabile – «mentre si riempivano fino al collo di cibi e bevande, si raccontavano tra loro e con le bestie miti del tipo di

quelli che appunto anche adesso si raccontano sul loro conto, è molto facile decidere» sulla questione della rispettiva felicità (272c-d).[6]

Nelle *Leggi*, un'altrettanto ironica citazione di Omero permette di paragonare la vita degli uomini primitivi a quella dei Ciclopi, che non hanno assemblee deliberanti né leggi politiche, mentre ciascuno di essi detta legge a donne e figli, fuori da ogni civile consorzio. Si tratta qui di un potere patriarcale, nel quale «i più vecchi comandano, in virtù del potere trasmesso loro da un padre o da una madre, e gli altri, seguendoli come gli uccelli, formano un solo gregge, soggetti a leggi paterne e retti dal regno più giusto di tutti» (III 680a-e). Non c'è bisogno di dire che questi uomini ignorano le leggi vere e proprie così come la scrittura, e sono sprovveduti e ignoranti (*atechnoteroi*, *amathesteroi*) in tutte le tecniche, in primo luogo quelle della guerra.

Quanto alla società sana del libro II della *Repubblica*, è appena il caso di ricordare che essa viene seccamente liquidata da Glaucone come una «città di maiali» (372d), e perciò subito abbandonata da Socrate.[7]

Queste diverse versioni dell'umanità primitiva risultano dunque ambigue nella loro apparente positività: la condizione umana appare infatti descritta con tratti di una sorta di *animalità pre-storica*, che la distanziano nettamente dal tempo *umano* in senso proprio. In ognuno di questi quadri, la condizione storico-umana inizia con il tempo della crisi e della catastrofe, con l'avvento del disordine. Nel *Politico*, l'abbandono del mondo da parte di Crono costringe gli uomini a «governarsi da

[6] Come scrive esattamente P. VIDAL-NAQUET «le paradis de l'âge de l'or est, en définitive, un paradis animal»: cfr. *Le mythe platonicien du 'Politique'*, in *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1981, p. 373.

[7] Sul senso di questo snodo cfr. qui vol. II, Introduzione ai libri II e III, pp. 18-19.

soli e ad aver cura di se stessi» (274c-d): vengono così, in una sorta di rivisitazione del mito del *Protagora*,[8] le scoperte delle tecniche, delle scienze e infine della politica. È questo il tempo di Zeus, lineare e "storico",[9] un tempo sulle cui origini violente il *Politico* tace, ma che erano ben note tanto dalla tradizione esiodea quanto dal *Prometeo incatenato*.[10]

Nelle *Leggi*, è la scoperta delle tecniche, soprattutto quelle metallurgiche foriere di guerra e di *stasis*, a porre fine al buon tempo antico; nella *Repubblica*, lo stesso ruolo è svolto dall'irruzione nella storia della città del lusso e della *pleonexia*, che comporta a sua volta la comparsa degli eserciti e delle guerre.

Il tempo propriamente umano inizia dunque con l'esplosione della crisi, del disordine, del conflitto – insomma, dal punto di vista antropologico, della *pleonexia*.[11] Solo a partire di qui vengono prodotti i saperi, la filosofia, la politica: insomma le tecniche umane per governare il disordine dopo la catastrofe delle origini. E con esse nascono – secondo un nesso tipico dell'artificialismo platonico – le figure destinate a questo governo del disordine: appunto il filosofo, il politico, il legislatore.

La *kallipolis* della *Repubblica*, in quanto realizzazione compiuta di questo governo del disordine, che consegue finalmente un controllo politico e psicologico sulla *pleonexia*, appare dunque collocata logicamente non all'inizio ma al termine del

[8] Su questo cfr. M. VEGETTI, *Protagora, autore della 'Repubblica'? (ovvero, il "mito" del 'Protagora' nel suo contesto)*, in G. CASERTANO (a cura di), *Il 'Protagora' di Platone: struttura e problematiche*, 2 voll., Napoli 2004, vol. I, pp. 145-58.

[9] Cfr. in questo senso N.L. CORDERO, *La funzione etica del mito in Platone (a proposito del mito del 'Politico')*, in M. MIGLIORI (a cura di), *Il dibattito etico-politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Napoli 2000, pp. 161-80 (p. 178).

[10] Cfr. G. GIORGINI, *Decadenza e filosofia in Platone*, «Filosofia politica», IX (1995) pp. 5-14.

[11] Su questa categoria antropologica, cfr. M. VEGETTI, *Anthropologies of 'pleonexia' in Plato*, in M. MIGLIORI (ed.), *Plato Ethicus*, Sankt Augustin 2004, pp. 315-27.

processo, come pieno dispiegamento della condizione storico-umana. Tuttavia, se la si considera *dal punto di vista della crisi*, essa può anche apparire come un inizio, in quanto questa stessa crisi può venir pensata come un effetto della sua disgregazione, della sua instabilità e del suo fallimento nel compito di governare il disordine. Questo non comporta ancora, almeno per quanto riguarda la *Repubblica*, una visione ciclica del tempo storico-umano, perché la stessa realizzazione della *kallipolis* non è che una possibilità bensì latente in questo tempo, ma tutt'altro che necessitata da esso, che potrebbe dunque permanere nel disordine delle sue origini.

Lo spostamento di prospettiva, che disloca la città dell'ordine giusto non alla fine ma all'inizio del tempo umano, diventa invece, nel linguaggio mitico del *Timeo*, una «verità» (26c7-d1) che colloca senza incertezze una *kallipolis*, dai tratti simili se pure contraffatti rispetto a quella della *Repubblica* (basti pensare alla sostituzione dei filosofi-re con un ceto sacerdotale, 24a),[12] novemila anni prima di Socrate e Crizia (la sua distruzione sarebbe qui stata dovuta ad un cataclisma naturale, e non ad una instabilità strutturale).

Né l'ambigua collocazione della *kallipolis* della *Repubblica* (alla fine ma anche all'inizio del tempo), né la dislocazione mitica di quella del *Timeo* in un'epoca remota che pure soddisfa la stessa esigenza argomentativa di sostegno dell'ipotesi del libro VI, possono tuttavia fare di entrambe un'imitazione (*mimema*) del regno di Crono, secondo un'allusione forse presente nelle *Leggi* (IV 713b).[13] Si tratta infatti di società altamente

[12] Su questa contraffazione cfr. M. VEGETTI, *L'autocritica di Platone: il 'Timeo' e le 'Leggi'*, in M. VEGETTI - M. ABBATE (a cura di), *La 'Repubblica' di Platone nella tradizione antica*, Napoli 1999, pp. 13-27. Sul discorso di Timeo come "prova" della realizzazione della *kallipolis* in un remoto passato cfr. C. NATALI, *Antropologia, politica e la struttura del 'Timeo'*, in C. NATALI - S. MASO (a cura di), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel 'Timeo'*, Amsterdam 2003, pp. 225-41 (pp. 229-30).

[13] Questa è l'interpretazione di F. LISI, *Héros, dieux et philosophes*, «Revue des Etudes anciennes», CVI (2004) pp. 5-22. Sulle differenze fra le due

evolute nei saperi, nella filosofia, nelle tecniche del governo e soprattutto della guerra: cose, queste, del tutto ignote all'umanità "animalizzata" dei tempi di Crono.

Se mai, c'è un segnale dell'ambiguità della collocazione della *kallipolis* della *Repubblica* sul tranquillo crinale che separa precariamente, con il suo controllo etico-politico, due fasi del disordine nella storia umana. Racconta il mito finale della *Repubblica* (X 619b-d) che l'anima di un uomo vissuto in una *politeia* ben ordinata, «inesperta di sofferenze», che aveva acquisito la virtù non per filosofia ma per condizionamento educativo (*ethos*), era la più pronta a scegliere, dopo la reincarnazione, la vita della «maggiore tirannide». In questo sorprendente ricongiungimento fra i due estremi del libro VIII, che salda il principio e la fine della "storia" della degenerazione etico-politica, è forse da leggere un'indicazione precisa: il governo del disordine, una volta che sia eventualmente conseguito, reca in sé un fattore di instabilità perché tende a sostituire la tensione "filosofica" verso l'ordine con forme di condizionamento educativo intese certo a favorirne il consolidamento, ma che sono d'altra parte incapaci di riattivarne il senso, e dunque impotenti a controllare il risorgere di quei desideri pleonektici il cui orizzonte compiuto è il massimo disordine della tirannide.

La decisione platonica di collocare la *kallipolis* nel libro VIII all'inizio del tempo storico-umano ha dunque anche questo significato: di mostrare che la sua eventuale realizzazione, come compimento dello sforzo di governo del disordine, può costituire *il* fine di questo tempo, ma certamente non *la* sua fine (non più di quanto un altro operatore d'ordine, il demiurgo del *Timeo*, possa determinare la fine dell'influenza caotica della «necessità» nel mondo).

epoche cfr. U. BONANATE, *Il tema della decadenza in Platone*, «Rivista di filosofia», LXXVI (1985) pp. 207-37 (pp. 224-25).

3. *Una fenomenologia "dialettica"*

L'instabilità del governo del disordine è resa inevitabile dal suo stesso inserimento nel *continuum* spazio-temporale, e la sua deformazione inizia quindi nel momento stesso in cui il progetto utopico – la cui esigenza è d'altronde imposta dallo stesso disordine dei tempi – passa dal piano del *logos* a quello degli *erga*. Questo è il senso del discorso delle Muse con cui si apre il libro VIII: un discorso certamente scherzoso, come è chiaramente indicato in 545d-e,[14] ma non per questo privo di due assunti di grande importanza teorica. Il primo è nettamente formulato all'inizio del *logos*: «è difficile che venga sovvertita una città così costituita, ma poiché per ogni cosa che è nata vi è distruzione (ἐπεὶ γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν),[15] neppure una simile costruzione resisterà per tutta la durata del tempo, ma si dissolverà (λυθήσεται)» (546a).

Il secondo assunto, che chiarisce e giustifica il primo, emerge dal senso complessivo del discorso sul "numero geometrico": è impossibile imporre alla dimensione spazio-temporale un compiuto controllo perfettamente razionale (quindi matematizzabile), quale invece è possibile per il campo del-

[14] Questo carattere scherzoso è sottolineato per es. da D. FREDE, *Die ungerechten Verfassungen*, *art. cit.* (n. 3), pp. 255 sg. Lo stile *tragikos* del discorso delle Muse significa "incomprensibile, oscuro", come mostra il confronto con la sola altra ricorrenza dell'avverbio in 413b4 (cfr. in questo senso D. HELLWIG, *Adikia in Platons 'Politeia'*, Amsterdam 1980, p. 78). Il non aver visto questa intonazione ironica indebolisce il pur interessante articolo di W. JANKE, *Alethestate tragoidia. Eine Deutung der Metabole-reihe in 8. Buch des Staates*, «Archiv f. Geschichte d. Philosophie», XLII (1965) pp. 251-60, il quale tra l'altro attribuisce una funzione "catartica" (certamente estranea a Platone) alla "tragedia" delle *politeiai* (pp. 252, 259).

[15] C'è qui forse una eco di Senofane (DK B26). *Genomenoi* significa senza dubbio la *kallipolis* realizzata. È interessante notare che D. HELLWIG, *op. cit.* (n. 14), non ritenendo possibile questa realizzazione, è costretta ad interpretare il testo come se significasse l'abbandono o la deviazione dal progetto di giustizia formulato soltanto nei *logoi* (pp. 84-86).

l'ontologia eidetica (a modello appunto geometrico), il cui ordine ha peraltro una funzione paradigmatica rispetto agli sforzi di governare quella dimensione (cfr. VI 500 c-d).[16]

La deformazione inevitabile – anche questo va a mio avviso preso sul serio nel discorso delle Muse – non riguarda soltanto la qualità etico-politica della società umana, ma anche la stessa qualità "biologica" del suo gruppo dirigente, secondo il nesso circolare di perfettibilità dell'umano che era stato proposto dall'"eugenetica" del libro V.

Alla luce di questi due assunti generali, il libro VIII descrive in modo più determinato le ragioni che rendono inevitabile la crisi della *kallipolis* realizzata: una crisi che non può non avere inizio da quella del suo gruppo dirigente, secondo un assioma costante della teoria politica platonica (545d, cfr. III 415c, V 465b). Nonostante la vaghezza del discorso platonico (547a-b) sembra che questa crisi inizi con un conflitto tra il ceto di governo "filosofico" e quello "militare", o fra elementi degenerati presenti in entrambi. Chiari sono invece i motivi e la soluzione del conflitto: c'è una spinta incoercibile alla *riprivatizzazione* («spartirsi terra e case privatizzandole»), e all'*asservimento* del terzo ceto («asservire, riducendoli alla condizione di perieci e di servi, coloro che prima erano da loro difesi come uomini liberi»): il ceto di governo assume dunque il monopolio esclusivo della ricchezza, del potere e della guerra (547c).

Che la crisi della *kallipolis* assuma questa forma specifica non dipende soltanto dai principi generali formulati nel discorso delle Muse, ma più specificamente – anche se i riferimenti platonici sono di nuovo molto vaghi, limitandosi ad accennare alle "razze" pseudoesiodee descritte nella "nobile

[16] Cfr. in questo senso K. THEIN, *op. cit.* (n. 1), p. 127. Il tempo noetico-astrale è appunto il risultato di una messa in movimento dei solidi dell'ontologia geometrica (VII 529d). Su questi problemi cfr. le interessanti osservazioni di L. MORI, *Episteme ed errore del filosofo nella storia, secondo Platone*, «Teoria», XXIV (2004) pp. 151-67.

menzogna" del libro III (415a-b) – dalla dinamica logico-genetica della sua formazione. Essa aveva avuto infatti origini violente, fondata com'era sulla rieducazione di un ceto militare comparso nella città della *pleonexia*; e il suo gruppo dirigente era stato costituito sulla base di un accordo fra l'elemento razionale (*logistikon*) e quello collerico-aggressivo (*thymoeides*), la cui fedeltà al primo, nonostante ogni sforzo di condizionamento educativo "indelebile", non poteva che risultare strutturalmente precaria.[17]

E, come risultava chiaramente dai timori espressi nelle analisi del libro IV, l'elemento timico, nell'anima come nella città, una volta rescissa la sua alleanza con quello razionale, poteva agire sia in vista dei propri autonomi desideri, sia al servizio di quelli inferiori, propri dello *epithymetikon* (441a, 444b).[18]

Nasce dunque da questa crisi la narrazione delle forme sociali e psicologiche dell'ingiustizia, che, secondo il metodo già collaudato nel libro IV, fa precedere le prime alle seconde, nonostante la ribadita asserzione che le *politeiai* e le loro *metabolai* dipendono dal tipo di ἤθη dei rispettivi cittadini (544d-e). Per molte ragioni, non si tratta ovviamente di una narrazione "storica" e fattuale.[19]

In primo luogo, Platone si limita dichiaratamente all'analisi delle quattro forme costituzionali paradigmatiche, trascuran-

[17] Cfr. qui, in proposito, vol. III, Introduzione al libro IV, pp. 36-37, 40-42. Si trattava del resto di una storia già narrata da Tucidide a proposito della crisi dell'Atene periclea. Nonostante le esortazioni di Pericle, nella condotta della guerra gli Ateniesi agirono dopo di lui «κατὰ τὰς ἰδίας φιλοτιμίας καὶ ἴδια κέρδη», perseguendo *time* e *ophelia* dei privati (II 65.7): sull'opposizione *koinon/idion* in questo passo, che anticipa in modo decisivo le analisi platoniche, cfr. G. CARILLO, *Katechein*, Napoli 2003, pp. 110-12.

[18] Nel caso dell'oligarca, è chiaramente detto che lo *thymoeides*, insieme con il *logistikon*, è posto al servizio dello *epithymetikon* (543d).

[19] Così l'avrebbe invece interpretata Aristotele, criticandola su questa base mediante una numerosa serie di controesempi fattuali, in *Pol.* V 12: cfr. in proposito D. HELLWIG, *op. cit.* (n. 14), p. 1.

do una molteplicità di varianti secondarie pure storicamente esistenti (544c-d).[20] Ma c'è di più: la sequenza delle trasformazioni dei regimi non è cronologicamente lineare né necessitata (e tanto meno, come vedremo, istituisce una sincronia fra la vicenda dell'anima e quella della città), benché sia certamente ricca di riferimenti concreti alla storia effettiva, che dovevano costituirne un'efficace esemplificazione per gli interlocutori del dialogo e per i suoi lettori.[21]

Si tratta dunque di altro. Per molti aspetti (che andranno discussi) non sembra arrischiato interpretare la sequenza politica e psicologica di timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannide, che segue la crisi della *kallipolis*, secondo una prospettiva dichiaratamente hegeliana, come una fenomenologia la cui "legge" di movimento è di tipo dialettico benché naturalmente non teleologico.[22] Nel suo insieme, essa andrà concepita come una rappresentazione della dinamica dell'anima e di quella del-

[20] All'origine c'è come sempre il *logos tripolitikos* erodoteo (III 80-82), dove vengono contrapposte la monarchia, la sua degenerazione tirannica, l'oligarchia e la democrazia: cfr. in proposito l'analisi di L. BERTELLI, *Metabole politeion*, «Filosofia politica», III (1989) pp. 277-326 (pp. 286-89). La monarchia "buona" può corrispondere all'aristocrazia platonica; Platone poi articola l'oligarchia in una forma migliore (la timocrazia) e una peggiore, che mantiene il nome di oligarchia. Cfr. anche qui vol. I, libro I, p. 63, n. 35.

[21] Cfr. in questo senso D. FREDE, *Platon, Popper und der Historizismus*, *art. cit.* (n. 3), pp. 84, 94. Questo non toglie che la fenomenologia platonica possa risultare suscettibile di proiezioni addirittura in termini di *Weltgeschichte*: E. VOEGELIN, *Ordine e storia* (1966), trad. it. Bologna 1986, p. 190, vi scorge una sequenza aristocrazia (feudale) - oligarchia (borghese) - democrazia - tirannide. Ed è difficile non pensare, a proposito di queste ultime due forme, alla vicenda novecentesca della repubblica di Weimar (cfr. per questo riferimento P. FRIEDLÄNDER, *Plato*, 2 voll., trad. ingl. New York 1969, vol. II, pp. 138-39).

[22] Cfr. in questo senso R. PORCHEDDU, *Dialettica delle costituzioni e delle ideologie nella 'Repubblica' di Platone*, Sassari 1984, p. 10. H. RYFFEL, *ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ. Der Wandel der Staatsverfassungen*, Bern 1949, parla di «Aktions-Reaktions-Gesetz» e di «Prinzip des Gegenstandes» (p. 92).

le proiezioni sociali (cioè dello "spirito oggettivo") cui essa dà luogo, senza che fra i due movimenti si possa stabilire né un rapporto di sincronia né un rispecchiamento puntuale.

Questa doppia dinamica si fonda su una realtà antropologica di base: la tripartizione dell'anima, la presenza in essa di forze e desideri irrazionali, l'incoercibile pulsione della *pleonexia* (qui spesso designata come *aplestia*, 555b10, 562b4, b8, c5, 586b3, 578a1, 590b8) verso gli scopi, ben noti a Tucidide, della *philotimia* e del *kerdos*.[23] A partire di qui, si instaura un movimento basato sulla dinamica della *contraddizione*: i desideri pleonektici delle diverse parti dell'anima tendono verso un limite estremo, il cui raggiungimento determina però il rovesciamento (*metabole*) in una forma contraria (questo principio è nitidamente formulato, a proposito dell'oligarchia, in 555b8-11, e della democrazia in 563e9-10).[24] In altri termini, in ogni assetto dell'anima e della città coesistono, in una contraddizione dinamica, elementi della forma precedente, elementi specifici della nuova forma che tende a sostituirla, ed elementi che la porteranno a sua volta a venir superata (questa situazione contraddittoria è chiaramente descritta in 547d a proposito della timocrazia).

Il sistema delle contraddizioni può venire delineato a partire a partire da questi presupposti generali. Nel caso della timocrazia, l'elemento dominante – che emerge compiutamente non nel padre timocratico, ex-aristocratico, bensì nel figlio, 550b – è il desiderio dell'autoaffermazione personale, *philotimia* e *philonikia* (548c). Questo desiderio è reso possibile dalla riprivatizzazione della vita e dall'asservimento del terzo ceto, che trasferiscono le aspirazioni del principio timico dallo spa-

[23] Cfr. in proposito M. VEGETTI, *art. cit.* (n. 11).

[24] Per un accenno in questo senso cfr. D. FREDE, *Platon, Popper und der Historizismus*, *art. cit.* (n. 3), p. 86. Cfr. anche L.H. CRAIG, *The War Lover. A Study of Plato's 'Republic'*, Toronto 1994, p. 28.

zio comune a quello individuale. Ma la privatizzazione comporta l'esistenza della famiglia, della casa, dei relativi forzieri (548a). E questa è la condizione necessaria per l'insorgere di un ulteriore desiderio di "riempimento", di uno spostamento dell'autoaffermazione in direzione dell'accumulo di ricchezze prestigiose, come l'oro e l'argento (550e); una condizione alla quale si aggiunge un'educazione diretta all'aggressività, priva di filosofia e di musica (548a-b).[25] Accade così che *philotimia* e *philonikia* si rovesciano in *philochrematia* (551a), e la timocrazia si trasforma – per l'eccesso del principio di autoaffermazione privata che la reggeva – in oligarchia: il primato del potere si trasforma nel potere del denaro.

Ancora più chiara è la contraddizione propria dell'oligarchia. Il principio dominante in questo sistema è naturalmente l'accumulo di ricchezze (555b9-11). A questo fine, esso non solo non contrasta, ma anzi favorisce l'impoverimento di una parte del gruppo dirigente, che per l'eccesso di indebitamento è costretto ad alienare il patrimonio familiare, rilevato da altri a condizioni di usura (552a-b, 555c). La parte impoverita del ceto oligarchico diventa così il veicolo per il rovesciamento del governo dei ricchi – del resto inidoneo tanto alla politica quanto alla guerra (551d-e), per avarizia e dominante propensione agli affari – e per la sua sostituzione con quel potere dei poveri che è la democrazia.

In essa il principio dominante e assoluto è la libertà, che per insaziabilità si trasforma rapidamente in anarchia, nel rifiuto di qualsiasi autorità politica e morale (562a, b-e). L'estrema libertà è però destinata a trasformarsi in un asservimento altrettanto assoluto (564a): per tutelarsi dalla temuta riscossa oligarchica, e incapace com'è di autogoverno per il rifiuto di sottoporsi all'autorità della legge comune, il popolo dei liberi e dei poveri è costretto ad affidarsi a un "protettore" armato, che ne diventerà il padrone tirannico (565b-d).

[25] Su questo nesso cfr. L.H. CRAIG, *op. cit.* (n. 24), pp. 59-60.

La contraddizione politica e psicologica della tirannide è in un certo senso speculare rispetto a quella della democrazia. Se qui è l'estrema libertà a rovesciarsi in schiavitù, nella tirannide lo stesso effetto è prodotto dall'assolutezza del potere. Solo e odiato, il tiranno vivrà nella paura (578a) e risulterà servo e prigioniero sia di coloro di cui si circonda per proteggersi (579a-b), sia dei suoi stessi desideri, che non trovano più alcun freno nella legge o nella moralità. A differenza però da ogni altro sistema, la contraddizione della tirannide non sembra produttiva di alcuna *metabole*, né vi è un movimento dialettico che da questo regime conduca ad un altro. Su questo, che rappresenta uno dei problemi cruciali della *Repubblica*, dovremo tornare in seguito.

Ora è piuttosto il caso di analizzare il senso di questa fenomenologia dialettica delle costituzioni e dei tipi umani. Va detto, in primo luogo, che non esiste alcuna sincronia fra i mutamenti morali e psicologici dei tipi d'uomo e quelli delle forme costituzionali ad essi analoghe. I primi presentano, come risulta dai casi dell'uomo timocratico, oligarchico e democratico, una temporalità tendenzialmente generazionale[26] (anche se da non prendere strettamente alla lettera), che non corrisponde a quella, più dilatata, delle corrispondenti forme politiche. Si può benissimo diventare un uomo tirannico anche se non si vive in un regime tirannico, anzi la coincidenza tra le due figure, in cui il primo assume il potere nel secondo, è da considerarsi come un caso limite (cfr. 578c).[27] Non esiste del resto una corrispondenza immediata e lineare fra tipi d'uomo e classe dirigente dei regimi ad essi analoghi:[28] è vero però che la struttura

[26] Cfr. N. BLOSSNER, *op. cit.* (n. 3), p. 113.

[27] Allo stesso modo, va notato, possono esistere uomini in possesso della scienza regale senza che esercitino di fatto il potere (*Pol.* 259b).

[28] Su questo punto ha ampiamente insistito G.R.F. FERRARI, *City and Soul in Plato's 'Republic'*, Sankt Augustin 2003. Ferrari si spinge tuttavia troppo in là, escludendo ogni forma di interazione causale fra uomo e città (ciò che può

dialetticamente contraddittoria di ogni forma costituzionale degenerata non solo consente, ma comporta, la compresenza in essa, e all'interno del suo stesso gruppo dirigente, di tipi psicologici diversi, e a loro volta contradditori, che si alternano e si contendono il potere (così ad esempio nella timocrazia coesistono l'ex aristocratico rinunciatario, il timocratico vero e proprio, in cui si fanno però strada tendenze oligarchiche, l'oligarca compiuto). È il caso di insistere sul fatto che, come nessuna forma costituzionale corrisponde pienamente al suo *Idealtypus*, per le contraddizioni dinamiche che la attraversano, lo stesso vale per i tipi psicologici. È stato ad esempio persuasivamente mostrato che un personaggio come il Callicle del *Gorgia* presenta tratti democratici (per il rifiuto di istituire una gerarchia fra desideri), tirannici (per l'aspirazione a dominare gli altri ma non se stesso), timocratici (il desiderio di onore e potere, con il riferimento all'uomo «leonino»), e persino filosofici (la speranza nell'avvento di un «uomo solo» capace di governare la città: *Gorg.* 484a-b, *Resp.* VI 502b, *Leg.* IX 875c).[29]

Allo stesso modo, le *metabolai* costituzionali formano, come si è detto, una sequenza fenomenologico-dialettica, che non si dispone tuttavia in una temporalità storica di tipo lineare. Forme degenerate possono benissimo coesistere nello stesso ambito politico: la democrazia ad esempio, al modo di un supermercato (*pantopolion*), contiene in sé ogni tipo di costituzio-

essere facilmente confutato sulla base delle considerazioni del libro VI, che insistono sulla pressione conformativa esercitata dalla *polis* storica, e delle stesse preoccupazioni educative proprie della *kallipolis* su cui insiste il libro IV). La radicale disgiunzione fra anima e città operata da Ferrari, che vede fra i due poli una relazione solo analogica (p. 50), lo porta a ridurre drasticamente (senza però negarlo del tutto) il significato politico della *Repubblica*, e ad accentuarne l'interesse prevalente per la morale individuale (pp. 89 sgg.).

[29] Cfr, in questo senso M. BONAZZI - A. CAPRA, *Callicle e Serse: democrazia e tirannide nel 'Gorgia' di Platone*, in S. SIMONETTA (a cura di), *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, Bologna 2003, pp. 217-33 (pp. 228 sgg.).

ne (553d), pur essendo la forma dominante rispetto alle contraddizioni latenti al suo interno. Ma non è il solo caso. Secondo le *Leggi*, la costituzione spartana somiglia alla tirannide, per il potere degli efori, ma per altri aspetti anche alla democrazia, «d'altra parte dire che non è un'aristocrazia [nel linguaggio della *Repubblica* un'oligarchia] è del tutto assurdo, e inoltre in essa c'è la monarchia a vita» (IV 712d-e). La distinzione fra complessità delle costituzioni "reali" e tipologie di governo caratterizzate secondo la forza dominante viene chiaramente formulata in questo stesso passo delle *Leggi* (712e9 sgg.).

Ogni forma storica va dunque pensata come un sistema di contraddizioni latenti, la cui dinamica conduce in ogni caso alla possibilità di ulteriori degenerazioni rispetto alla costituzione dominante – una possibilità che va compresa secondo la sequenza fenomenologica teorizzata nel libro VIII, la cui funzione è dunque anche quella di rendere possibile, come ha scritto D. Frede, una *Zukunftprognose*.[30]

Due cose appaiono comunque certe, pur nella complessità di livelli dell'analisi platonica.

La prima è che la tirannide è la forma inevitabile della degenerazione tanto psicologica quanto politica perché essa rappresenta l'espressione limite, la massima potenzialità, di quella *pleonexia* da cui ha origine la crisi della *kallipolis* (riappropriazione della proprietà privata, asservimento del terzo ceto, competizione per il potere e la ricchezza). L'orizzonte della tirannide, ancor prima della sua eventuale realizzazione compiuta, è dunque implicito in ogni fase delle costituzioni degenerate, e nei tipi d'uomo loro analoghi, e rappresenta dialetticamente la loro *verità*, anche se in forma solo incoativa.

La seconda certezza è che non esiste nei libri VIII e IX alcuna prospettiva di ritorno "ciclico" dalla tirannide all'aristocrazia, contrariamente a quanto avrebbe sostenuto Aristotele nella *Politica*: «a proposito della tirannide Socrate non dice se

[30] D. Frede, *Die ungerechten Verfassungen*, *art. cit.* (n. 3), p. 270.

sarà soggetta a trasformazioni e, nel caso che lo sia, per quale ragione e in quale forma di costituzione passi. Il motivo è che non era facile dirlo, perché non è determinabile: *secondo lui, infatti, la tirannide deve passare nella forma prima e migliore di costituzione*: in tal modo si avrebbe continuità e un ciclo perfetto, E invece la tirannide si trasforma anche in tirannide...» (*Pol.* V 12 1316a25 sgg.). Pur con qualche incertezza, Aristotele sembra attribuire dunque a Platone, per confutarla, una concezione ciclica del tempo storico che è invece assente nella *Repubblica*.[31] In questo modo egli sovrappone diverse concezioni della temporalità presenti, ma distinte, in Platone, e apre d'altra parte un problema: che cosa accade dopo la tirannide? In altri termini, questo sistema, in quanto verità limite della condizione politico-morale degli uomini, non è soggetto a contraddizioni e dunque risulta insuperabile? E qual è allora, se non appartiene al ciclo, il tempo proprio dell'utopia?

4. *Dimensioni della temporalità*

Esistono in Platone due distinte concezioni della temporalità, quella cosmica e quella storico-umana, cui se ne aggiunge, come vedremo, una terza, quella dell'utopia.[32]

La prima di queste dimensioni, segnata dal moto degli astri (*Timeo*, *Politico*) e dalla vicenda "geologica" delle catastrofi ricorrenti (*Timeo*, *Leggi*), ha un andamento ciclico. Le interferenze di questa forma della temporalità cosmo-geologica con il tempo storico-umano sono però descrivibili solo nel registro della narrazione mitica, perché la distanza dagli eventi delle

[31] Aristotele potrebbe però riferirsi a *Leg.* IV 710d-e; cfr. in questo senso le importanti osservazioni di H. RYFFEL, *op. cit.* (n. 22), pp. 102-03. Per questo snodo cfr. qui il § 5.

[32] Non è persuasivo il tentativo di K. GAISER, *La metafisica della storia in Platone*, Milano 1988 (si tratta di una versione riveduta della seconda parte di *Platons Ungeschriebene Lehre*, 1968²), di unificare queste dimensioni in una serie lineare, individuandone una linea generale di "progresso".

origini non può venire colmata se non con il ricorso a ipotesi più o meno "verosimili": l'incerto statuto di queste interferenze è ben esemplificato dall'ironica presentazione del "discorso delle Muse" nel libro VIII della *Repubblica*, che tenta di mettere "tragicamente" in rapporto l'algoritmo geometrico dei moti astrali con la vicenda delle generazioni umane e la crisi della *kallipolis*.

La seconda dimensione è quella del tempo storico-umano, che si instaura a partire dal distacco dalle origini mitiche: è questo il tempo del disordine, della degenerazione (morale, politica e anche biologica), ma al tempo stesso il tempo dell'esigenza dell'ordine, dello sforzo deliberato di ricostruzione. Questa dimensione non è in alcun modo ciclica,[33] ed è strutturata dal movimento dialettico delle contraddizioni latenti nelle forme politiche da un lato, nei tipi psicologici dall'altro.

C'è, infine, *il tempo dell'utopia*, cioè della realizzazione del progetto d'ordine, della *kallipolis* attuata. Va sottolineato che questo tempo non appartiene alla sequenza dialettica del tempo storico-umano, né la *Repubblica* lo presenta come il *telos* di questa sequenza (se mai soltanto come l'ipotesi di un'origine che la rende comprensibile). L'avvento della *kallipolis* nella storia è descritto come un evento possibile nell'infinità della distensione temporale (502a10: ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ), ma non necessario né programmaticamente prevedibile, benché certamente intenzionato e atteso. Esso dipende piuttosto da una sorta di arresto della dialettica storica degenerativa, dall'inserzione subitanea di un asse verticale di valore sul movimento orizzontale di questa dialettica. Una ricognizione attenta del linguaggio platonico relativo alla temporalità dell'utopia lo può indicare chiaramente.[34]

[33] Cfr. in questo senso P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.* (n. 6), pp. 9, 48-58; K. THEIN, *op. cit.* (n. 1), pp. 156 sg.; D. FREDE, *Die ungerechten Verfassungen*, *art. cit.* (n. 3), p. 254; R. PORCHEDDU, *op. cit.* (n. 22), pp. 64 sg.

[34] Cfr. già qui vol. V, libro VI, p. 52, n. 43, e p. 62, n. 80.

La prima condizione di realizzabilità dell'utopia è, si sa, l'intervento dei filosofi nella politica della città. Ma che la natura filosofica si salvi nelle città della storia è impossibile «a meno che un dio si trovi a soccorrerla» (492a5: τίς βοηθήσας θεῶν τύχῃ), grazie insomma a un «favore divino» (493a1: θεοῦ μοῖρα). Che poi i filosofi così salvati siano indotti a occuparsi della politica delle città dipende da «una fortuita necessità» (499b5: ἀνάγκη τις ἐκ τύχης, 499c7: τις ἀνάγκη; cfr. 500d5); questo non accadrà, in altri termini, «a meno che non sopravvenga una qualche sorte divina» (592a8: ἐὰν μὴ θεία τις συμβῇ τύχη). Anche così, la loro azione politica potrà avere successo solo grazie a «circostanze propizie sopravvenute per una sorte divina» (*Ep. VII* 327e 3-5: καιρούς [...] παραγεγονότων θείᾳ τινὶ τύχῃ).

La condizione di possibilità alternativa (la conversione alla filosofia dei potenti o dei loro figli) viene descritta con lo stesso linguaggio. Essa avrà luogo se «per una qualche ispirazione divina sorga [...] un vero amore per la filosofia» (499b8-9: ἔκ τινος θείας ἐπίπνοιας [...] ἐμπέσῃ; sull'ispirazione dei politici cfr. anche *Men.* 99d: ἐπίπνους [...] καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ, e sulla *epipnoia Leg.* VII 811c9). In altri termini, i potenti possono diventare filosofi «per una sorte divina» (*Ep. VII* 326b3: ἔκ τινος μοίρας θείας), come potrebbe accadere a Dionisio «con l'aiuto degli dèi» (*Ep. VII* 327c3: ξυλλαμβανόντων θεῶν). Similmente è preconizzato nelle *Leggi* l'avvento di un uomo dalla natura adatta al regno filosofico (IX 875c4: εἴ ποτέ τις ἀνθρώπων φύσει ἱκανῶς θείᾳ μοίρᾳ γεννηθείς ...).[35]

Che cosa ci dice questo linguaggio ricorrente di *tyche*, *moira*, *kairos*, *ananche*, *theion*? Il suo primo significato è senza dubbio che le condizioni di realizzabilità della *kallipolis* non appartengono al corso *normale* della storia, che il suo avvento

[35] È da notare che nel *Timeo* la coincidenza del racconto di Crizia sull'Atene primitiva con quello di Socrate sulla *kallipolis* viene considerata come causata δαιμονίως ἔκ τινος τύχης (25e4).

non ne costituisce il *telos* predeterminato. Esso può soltanto essere dovuto al verificarsi fortuito e istantaneo[36] di circostanze propizie e cogenti, il cui carattere straordinario ed eccezionale (tanto nel senso della rarità quanto in quello del valore) è sottolineato dal ricorso al termine *theion* (che non può in alcun caso indicare un disegno provvidenziale, una *pronoia* divina, perché essa non avrebbe evidentemente il carattere fortuito di *tyche*). L'avvento della *kallipolis* rappresenta un'esigenza necessaria come intenzione di governare il disordine, di arrestare la degenerazione verso la tirannide del tempo storico-umano, ma esso è *improbabile* (non però, per le stesse ragioni, impossibile), e risulterebbe comunque *precario*, appunto perché si pone in contro-tendenza rispetto alla dinamica dialettica di questo stesso tempo.

5. Katoikizein

Possiamo a questo punto riaprire alcune questioni di fondo relative al senso del disegno utopico della *Repubblica*. Il dialogo è attraversato, da questo punto di vista, da un complesso "gioco delle parti"; quanto ai libri VIII e IX, essi sembrano concludersi con un residuo non detto.

Il gioco delle parti è quello che viene a lungo interpretato dal maestro di Platone, Socrate, e dal fratello Glaucone: con ogni verosimiglianza, due facce dello stesso Platone. Socrate tende ad arroccarsi nel presente dialogico del *fare teorico* (Il

[36] Platone non usa in questi contesti l'avverbio *exaiphnes* (sul cui senso teorico si veda *Parm.* 156c-e), che viene però riferito alla visione del bello noetico in *Symp.* 210e, e al sorgere della conoscenza filosofica in *Ep. VII* 341d1. Su questo carattere istantaneo del tempo dell'utopia cfr. soprattutto K. THEIN, *The Foundation and Decay of Socrates' best City (Republic VI 499b-c, and Books VIII-IX)*, in A. HAVLICEK - F. KARFIK (eds.), *The 'Republic' and the 'Laws' of Plato*, Prague 1998, pp. 67-75 (pp. 70-72); ID., *Mettre la kallipolis en acte: l'équivoque temporelle dans la 'République' de Platon*, in C. DARBO-PESCHANSKI (éd.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris 2000, pp. 253-65 (pp. 255-60).

369c9: τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν), che può presentare i caratteri dell'affabulazione immaginaria (II 376d9: ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες). Tutto ciò in nome della rivendicata superiorità, in termini di verità, del *logos* sull'*ergon*, della *lexis* teorica sulla *praxis* politica (V 473a).

Glaucone vuole al contrario costringere (*anankaze*, 473a5) Socrate a ragionare sul futuro della realizzazione del disegno teorico, a passare dunque alla dimensione di *praxis* ed *ergon* (471e: «non parlarne più, ma cerchiamo di convincere noi stessi di questo solo punto: che questa costituzione è possibile e come è possibile, e lasciamo perdere il resto»). L'esigenza "demiurgica" formulata con forza da Glaucone finisce per obbligare Socrate a una svolta decisiva, costringendolo a passare dal piano dell'affabulazione teorica *presente* all'analisi delle condizioni di possibilità di una realizzazione *futura*: senza l'assunzione di potere da parte dei filosofi questa realizzazione non avrà luogo (501e3-4: οὐδὲ ἡ πολιτεία ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ ἔργῳ τέλος λήψεται).[37]

Glaucone sembra dunque aver vinto, anche se Socrate, come abbiamo visto, non può che affidare questo futuro all'incertezza di *tyche, moira* e *kairos*. Ma la discussione, che sembrava così conclusa, si riapre quasi improvvisamente alla fine del libro IX. Dopo una lunga analisi, che ha descritto la condotta morale dell'uomo giusto in una società diversa dalla *kallipolis*, Socrate conclude: «Così anche per gli onori (*timas*):[38] mirando allo stesso scopo [cioè a preservare integra ed equilibrata la sua *politeia* interiore, ἐν αὐτῷ, 591e1], volentieri parteciperà e godrà di quelli che ritenga possano renderlo miglio-

[37] Va qui notato che il *Timeo*, parzialmente in linea con il libro VIII, colloca nel passato, anziché nel futuro, la dimensione della "realtà" (*aletheia/praxis*, 20d, 21a), mentre al presente resta quella del *mythos* e del *logos* (25e, 26c8-d1).

[38] Si tratta evidentemente delle *timai* che spettano al filosofo (582c), qui significativamente disgiunte dalle cariche politiche (*archai*) che invece erano legate alle *timai* in 549c3.

re, mentre rifuggirà in privato e in pubblico da quelli che rischiano di rovinare la stabilità della sua condizione». Con un brusco e inatteso ritorno alla questione politica, Glaucone commenta: «Perciò non vorrà certo svolgere attività politica (τὰ πολιτικά [...] πράττειν), se è di questa condizione che si prende cura». Socrate risponde che «ne farà, e anche molta, nella città che gli è propria, non però forse nella sua patria, a meno che non sopravvenga una qualche sorte divina (*theia tyche*)». «Capisco – commenta Glaucone – intendi nella città la cui fondazione siamo venuti discutendo, quella che sta nei discorsi (*en logois*), perché penso che essa non esista da nessuna parte della terra». Glaucone rileva qui il carattere teorico della discussione condotta da Socrate, e contemporaneamente nega una delle tre possibilità di realizzazione della *kallipolis* che erano state enunciate (499c-d), la sua esistenza attuale in qualche luogo remoto e sconosciuto. Non può negare invece la sua esistenza nel passato, su cui si è fondata tutta l'argomentazione degenerativa che occupa i libri VIII e IX; e neppure nega la sua possibilità futura. Per quanto però riguarda il presente, Socrate aggiunge: «Ma forse [*isos* può valere anche "certo"], è posta (*anakeitai*)[39] in cielo come un modello (*paradeigma*), offerto a chi voglia vederlo, e vedendolo (ὁρῶντι: "tenendolo d'occhio") intenda ἑαυτὸν κατοικίζειν. Ma non fa alcuna differenza se essa esista da qualche parte o se esisterà in futuro (*estai*): egli agirà solo in vista della politica di questa città (τὰ [scil. *politika*] ταύτης μόνης ἂν πράξειεν), e di nessun'altra» (592a-b).

Si tratta naturalmente del passo su cui hanno da sempre insistito gli interpreti che tendono a negare, o a ridimensionare,

[39] Il verbo designa normalmente la deposizione o la costruzione di un'offerta votiva. Le altre due occorrenze in Platone parlano del *gramma* inscritto sul tempio di Delfi (*Charm.* 164d6), e di un *logos* dedicato al dio (*Symp.* 197e7). Qui c'è una chiara allusione alla *polis* ἐν λόγοις κειμένη di 592a10. Sul senso di *ouranos* cfr. n. 45. Importante la ricorrenza in D. 19.251: Σόλων ἀνάκειται παράδειγμα (LSJ: «to be set up as a statue in public»).

il carattere politico della *Repubblica*, e ad accentuarne invece l'interesse per la moralità individuale e interiorizzata.[40] Una reinterpretazione del testo deve iniziare con il chiarimento del significato di *katoikizein*, che vi riveste un'importanza centrale. Tutti i traduttori hanno seguito la proposta di Adam, che interpretava «found a city in himself».[41] Questa interpretazione può senz'altro appoggiarsi sul riferimento alla «costituzione interiore» menzionata in 591e1, ma non corrisponde al significato normale, in greco e in Platone, del costrutto *katoikizein*+accusativo.

Esso vale "insediare, trasferire, far abitare" qualcuno o qualcosa in qualche luogo, "deportare" una colonia.[42] Questo è il significato di tre delle quattro ricorrenze in cui il costrutto appare nella *Repubblica* (370e5: κατοικίσαι τὴν πόλιν εἰς [...] τόπον; 543b2: ἄγοντες τοὺς στρατιώτας κατοικιοῦσιν εἰς οἰκήσεις; 579a5: ὁ θεὸς κύκλῳ κατοικίσειεν γείτονας).[43]

Nelle *Leggi*, il valore prevalente del costrutto è naturalmente quello di "fondare una colonia", installando la popolazione in una nuova città (705e2, 919d4, 757d1, 747e9, 752d5; in 848e4 si parla di "insediare" una parte degli artigiani nella città, ἐν ἄστει κατοικίζειν).

Lo stesso valore prevalente di "installare, insediare" ha il costrutto nel *Timeo* (69d7: κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητόν, cfr. 70a3, 70e2, 71d2, 89e3, e, per le popolazioni insediate in un territorio, 24c5, 24d3; cfr. *Criti.* 113c).

[40] Su questa discussione cfr. qui vol. IV, [*A*].

[41] Cfr. ADAM, pp. 369-70. Io stesso rendevo «fondare se stesso», vol. IV, [*A*], p. 141, seguito in questo da J. ANNAS, *Politics in Plato's 'Republic': His and Ours*, «Apeiron», XXXIII (2000) pp. 303-26, che traduce «refound himself» e interpreta come «internalize the ideal of virtue as "a city of himself"» (pp. 306-07).

[42] Basti citare per es. HDT. II 154.3, [PLAT.] *Ep. VIII* 357a.

[43] Il quarto caso, che può venire addotto come controesempio isolato, è in 433a2: τὴν πόλιν κατῳκίζομεν (cfr. anche *Leg.* 702d2).

Anche la *Lettera VII* presenta un uso inequivocabile nello stesso senso (329e2: εἰς ἀκρόπολιν ἀγαγὼν καὶ κατοικίσας), mentre altre ricorrenze del costrutto hanno valore più incerto.[44]

Il fatto che il significato prevalente di *katoikizein*+accusativo sia dunque quello di "trasferire, insediare" qualcuno in qualche luogo, ha suggerito a qualche critico l'interpolazione nel passo che stiamo discutendo di un avverbio di luogo o di moto: così Jowett e Campbell aggiungono <ἐκεῖ> dopo κατοικίζειν, e, secondo l'apparato di Slings, H. Richards propone <αὐτόσε> ("proprio verso quel luogo") dopo ἑαυτόν. Anche senza interpolazioni, è tuttavia abbastanza chiaro il luogo in cui può insediarsi politicamente il soggetto che abbia deciso di abbandonare la "patria" storica: ἐν οὐρανῷ, nel "cielo" del paradigma, cioè della teoria normativa.[45]

[44] Cfr. 336a6, 332b7; 332e4 potrebbe venire usato come controesempio abbastanza isolato ("rifondare le città").

[45] Questa interpretazione conferma che *ouranos* non può significare qui il "cielo" degli astri visibili, che con il loro ordine fornirebbero un modello da trasferire alla società umana, secondo l'ipotesi formulata da M. Burnyeat (cfr. qui vol. IV, [*A*], p. 141, n. 49). Questa ipotesi è giustificata dal fatto che *ouranos* in Platone vale di norma appunto «cielo visibile» (con l'eccezione però del libro X, dove si tratta del luogo di ricompensa delle anime giuste, cfr. 614c-d7: καταβαίνειν ἑτέρας [ψυχάς] ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καθαράς), e dal riferimento al *Timeo* dove gli astri del cielo hanno appunto questa funzione paradigmatica. Ma essa si scontra con la critica all'osservazione del cielo visibile formulata nel libro VII della *Repubblica* (il participio *horonti* comporterebbe allora quello «stare col naso all'insù» che viene ridicolizzato in 529a-b), e che si concludeva con l'invito a «lasciar perdere le cose del cielo» (530b7). Esse possono sì venir usate come *paradeigmata*, nel senso però di segni e problemi che rinviano allo studio del mondo noetico (529d7), non di modelli esemplari per la vita umana, che il filosofo reperisce appunto in quel mondo (VI 484c-d, 500d5). Il *paradeigma* della città giusta sta dunque nei *logoi* della teoria (592a10), non negli astri visibili, ed è qui che occorre «trasferirsi». *Ouranos* dovrà dunque avere in questo passo un senso metaforico, suggerito del resto dalla metafora solare del libro VI (cfr. gli «dèi del cielo» in 508a4), e soprattutto dall'ascesa verso la luce solare e noetica dei prigionieri della caverna (515c-516c).

Per questo, sono appunto necessarie due decisioni: la prima è di ordine prevalentemente intellettuale, il voler vedere (τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν) il paradigma teorico (per il quale cfr. 472d9-10: παράδειγμα ἐποιοῦμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως); la seconda, di ordine morale, consiste nel "voler cambiare *habitat* politico", continuando ad avere di mira (questo è il valore del participio presente ὁρῶντι) quel paradigma.

Alla luce di queste premesse, si comprende meglio il seguito, che vale letteralmente "farà le cose di questa città soltanto, e di nessun'altra". In questa frase si gioca molto del senso politico della *Repubblica*. Essa racchiude infatti due significati, che non credo possano essere disgiunti. Il primo è che ovviamente il "filosofo" dispiegherà la pienezza della sua attività politica (si veda il *kai mala* di 592a7) nella nuova città, in vista della sua conservazione. Il secondo è che egli, *se* agirà nella patria storica, lo farà *solo* in vista e in funzione dell'avvento dell'altra città: questo non è escluso, ma può accadere, come si è visto, solo nelle circostanze di una *theia tyche* (592a8).

Interpretato in questo modo, tutto il passo che stiamo discutendo non costituisce affatto una prova del carattere sostanzialmente non politico, e invece tutto rivolto all'interiorità morale, della *Repubblica*. Invece che limitarsi a «plasmare soltanto se stesso» (μὴ μόνον ἑαυτὸν πλάττειν), il filosofo può trovarsi nella necessità di trasformare il mondo umano secondo «l'ordine che vede lassù (ἐκεῖ ὁρᾷ)» (500d5-8; cfr. anche 484c-d): un passo, come ora si può meglio vedere, perfettamente parallelo a quello che stiamo commentando, che non si limita all'interiorizzazione della norma morale e non esclude affatto l'attività politica trasformatrice nel filosofo nella città storica, anche se essa dipende da una «qualche necessità» che corrisponde al «caso eccezionale» di 592a.

Il chiarimento che ci viene dunque dalla fine del libro IX è questo: l'orizzonte etico di un'eventuale attività politica del filosofo all'interno della sua patria storica non coinciderà in nessun caso con questa stessa patria, perché ciò distruggerebbe la

sua "costituzione interiore"; se questa attività politica ci fosse – perché circostanze propizie lo consentono o lo esigono – essa non potrà in ogni caso avere altro scopo che la realizzazione della *kallipolis*, la cui *politeia* è in armonia con quella "interiore". Non si tratta dunque di uno spostamento dall'esterno all'interno, dalla politica alla morale, ma di un ridislocamento (espresso da *katoikizein*) delle finalità di un'azione politica, certo "eccezionale" ma cui non si rinuncia in linea di principio.

6. «*Datemi una città retta a tirannia*»: *il silenzio della* Repubblica

I libri VIII e IX si concludono con un paradosso. Nella sua perfetta infelicità, la tirannide è apparentemente l'unico regime che non reca in sé una contraddizione in grado di condurre al suo superamento dialettico, e risulta quindi la *più stabile* tra le forme costituzionali. Parallelamente, sul piano psicologico, il tiranno – a differenza dall'uomo timocratico, oligarchico e democratico – non sembra avere un figlio destinato a rovesciarne il modo di vita e il sistema di valori: al pari del regime tirannico, anche la famiglia tirannica sembra dunque esente da contraddizioni destabilizzanti.

Questo silenzio, se non lo si vuole considerare definitivo,[46] può venire colmato ricorrendo ad altri luoghi della *Repubblica* e ad altri testi platonici, che consentono forse di fornirne una spiegazione. Il libro VI parla a più riprese, come è ben noto, della possibilità della conversione alla filosofia di *basileis* e di non meglio qualificati *dynastai*; e soprattutto si riferisce alla possibilità che nascano loro figli τὰς φύσεις φιλόσοφοι (502a6), qualcuno dei quali potrebbe preservare la propria buona natura. La trasformazione verso la *kallipolis* diventerebbe così possibile grazie all'avvento di un solo uomo adeguato e dotato del potere in una città obbediente (502b3-4: εἷς ἱκανὸς

[46] D. FREDE, *Platon, Popper und der Historizismus*, *art. cit.* (n. 3), parla, per escluderla, di una «Sackgasse» «hoffnunglose» (pp. 94-96).

γενόμενος πόλιν ἔχων πειθομένην). Questo passo è ripreso da vicino in quello delle *Leggi* dove si allude all'avvento di un solo uomo dotato di *nous* e quindi in grado di governare senza leggi (IX 875c: εἴ ποτε τις ἀνθρώπων φύσει ἱκανὸς θείᾳ μοίρᾳ γεννηθείς ...).

Non è neppure necessario ricorrere al progetto formulato nella *Lettera VII* di conversione del tiranno siracusano, per vedere come questi passi, con il loro insistere sull'unico *dynastes*, o un suo figlio, rieducabile alla filosofia, alludano ad un possibile "buon uso" della tirannide. Esso viene reso esplicito in un celebre passo del libro IV delle *Leggi*. Qui il futuro legislatore esprime il desiderio che gli venga affidata una città retta a tirannia (τυραννουμένην μοι δότε τὴν πόλιν), e governata da «un tiranno[47] giovane, dotato di buona memoria e di facilità ad apprendere, coraggioso e magnanimo» (709e6-8, 710c5-6), e inoltre *sophron*: forse il "buon figlio" del tiranno, sul quale si tace nella *Repubblica*?[48] In ogni caso, questa è la condizione perché una città raggiunga la costituzione felice nel modo migliore (*arista*), più rapido (*tachista*) (710b) e più semplice (*rhasta*, 710d8). Occorre, naturalmente, che il giovane tiranno ab-

[47] Il meritorio traduttore italiano delle *Leggi*, A. Zadro, rende pudicamente «principe» (c'è del resto un illustre precedente: Machiavelli chiama «principi», nell'opera omonima, personaggi definiti «tirannni» nei *Discorsi*, come Pandolfo Petruzzi (cfr. in proposito L. STRAUSS, *La tirannide. Saggio sul 'Gerone' di Senofonte* (1948), trad. it. Milano 1968, p. 112, n. 128). Per altri tentativi «to mitigate the outrage felt by those of liberal sentiment» di fronte a questo passo, cfr. H.W. AUSLAND, *The rhetoric of Plato's "second-best" regime*, in S. SCOLNICOV - L. BRISSON (eds.), *Plato's 'Laws': From Theory into Practice*, Sankt Augustin 2003, pp. 14-29 (p. 67, n. 15); e qui vol. IV, [*H*], p. 337, n. 5.

[48] Sulle possibili identificazioni di questa figura (Dionisio II, Dione?) cfr. qui vol. IV, [*H*], p. 337, n. 5; M. VEGETTI, *art. cit.* (n. 12), p. 23. In ogni caso, come notano D. NAILS - H. THESLEFF, *Early academic editing: Plato's 'Laws'*, in S. SCOLNICOV - L. BRISSON (eds.), *op. cit.* (n. 47), pp. 14-29, questa descrizione del tiranno «has much more in common with the description of guardian candidates in the *Republic* than with those who rule in the *Laws*» (p. 21). Cfr. del resto qui, vol. V, libro VI, p. 43, n. 25.

bia la buona sorte di incontrare un eccellente legislatore disposto a collaborare con lui (710c-d).

È dunque la concentrazione di tutto il potere nelle mani di un solo uomo a costituire la leva archimedea per una *metabole* rapida e facile (711a). Platone ribadisce qui, con una chiarezza ancor maggiore che nella *Repubblica*, la centralità della questione del controllo del potere e della forza: «Un tiranno che intenda trasformare i costumi di una città non ha affatto bisogno di grandi sforzi né di moltissimo tempo: occorre solo che si avvii lui per primo nella direzione in cui intende condurre i cittadini (711b). [...] Nessuno potrà convincerci che una città possa mutare le sue leggi in modo più rapido e semplice altrimenti che grazie al comando (*hegemonia*) di chi detiene il potere (τῶν δυναστευόντων), né che ora questo avvenga in altro modo, né che mai accadrà in futuro (711c)».[49]

La conversione del tiranno – o meglio del "figlio del tiranno" – alla filosofia, il suo incontro con un consigliere filosofico, sembrano dunque chiudere, nelle *Leggi*, il circolo che la *Repubblica* aveva lasciato aperto, rispondere alla domanda "che cosa succede *dopo* la tirannide" alla quale essa non aveva dato riposta. E sembrano anche dar ragione ad Aristotele: ma in modo molto parziale, perché il transito dalla tirannide alla *kallipolis* non appartiene alla regolarità del ciclo storico, bensì al verificarsi di circostanze fortuite ed eccezionali, a più riprese inscritte nel segno della *theia moira* e della *tyche*.[50]

[49] Che tutto questo passo non incontri – forse per imbarazzo – l'interesse dei commentatori, è confermato già da un esame dei luoghi discussi negli indici analitici delle due più recenti raccolte di studi sulle *Leggi*: cfr. S. Scolnicov - L. Brisson, *op. cit.* (n. 47), e F.L. Lisi (ed.), *Plato's 'Laws' and its historical significance*, Sankt Augustin 2001. Ma cfr. ora le importanti osservazioni di A. Laks, *Médiation et coercition. Pour une lecture des 'Lois' de Platon*, Lille 2005 ("Tyrannie et persuasion").

[50] Una diversa forma di contiguità fra tiranno e filosofo è indicata in un passo alquanto enigmatico del *Politico*. «In questo modo dunque è emerso il tiranno, diciamo, e il re e l'oligarchia e l'aristocrazia e la democrazia, che na-

In ogni caso, resta da chiedersi perché la *Repubblica* non formuli questa risposta nel modo esplicito delle *Leggi*, benché, come si è visto, non manchino accenni in questa direzione. Non è il caso di ipotizzare un mutamento di convinzioni da parte di Platone su questo problema cruciale. È più probabile attribuire il silenzio di Platone a due motivi, entrambi legati alla struttura dialogico-argomentativa del dialogo. In primo luogo, l'esigenza di mostrare come quelle del tiranno e della città tirannica siano, *in quanto tali*, le forme di vita e di costituzione in assoluto più infelici; in secondo luogo, l'ambientazione strettamente "ateniese" del dialogo, che non poteva non tener conto dell'avversione e del sospetto anti-tirannico propri di quella cultura.[51]

Ma, al di là di questo silenzio, la *Repubblica* indica un ulteriore percorso che può condurre alla trasformazione del tiranno

scono quando gli uomini non sopportano (*dyscherainonton*) quell'unico monarca e non hanno fiducia che mai possa sorgere qualcuno degno di un tale potere [...] e hanno sospettato invece che costui rovinasse, uccidesse e maltrattasse chiunque di noi volta a volta egli volesse; giacché se emergesse uno del tipo che stiamo descrivendo, sarebbe amato (*agapasthai*) e amministrerebbe pilotando felicemente l'unica costituzione rigorosamente corretta» (301c-d). Secondo l'interpretazione di Brisson-Pradeau, il disgusto e il sospetto sono indirizzati verso il "monarca" giusto «que nous concevons»: essi cesserebbero una volta che questa nuova figura avesse assunto il potere. Chiare invece sono la contiguità fra "monarca" e tiranno, e una certa circolarità dei rapporti fra le due figure. Non sembra che questo passo abbia richiamato l'attenzione degli interpreti, piuttosto interessati a sottolineare il *second best*, l'ossequio alle leggi in assenza del vero sovrano. Cfr. comunque M. LANE, *A new angle on utopia: the political theory of the 'Statesman'*, in C. J. ROWE (ed.), *Reading the 'Statesman'*, Sankt Augustin 1995, pp. 276-91: il passo presenterebbe un'analisi delle paure e delle preoccupazioni suscitate dal potere assoluto, che è importante dissipare perché «costituiscono un formidabile ostacolo all'apparizione teorica e reale della miglior politica» (p. 290). Cfr. anche il commento di G. GIORGINI, *ad loc.*

[51] Del resto, come nota L. STRAUSS, *op. cit.* (n. 47), p. 136, n. 57, anche nelle *Leggi* l'Ateniese lascia ad un anonimo «legislatore» l'evocazione della città tirannica e del «buon tiranno», così come nel *Politico* l'elogio della mo-

in filosofo, o in docile strumento per il filosofo. Lo segnala l'insistenza – in sé tutt'altro che ovvia e scontata – sull'*eros* come passione dominante nel tiranno. È ben noto, dalle analisi del *Fedro* e del *Simposio*, che la tensione erotica è, nella forza del suo flusso, plasmabile e orientabile, dalla bellezza dei corpi a quella della conoscenza e dei valori, secondo un dispositivo "idraulico" di canalizzazione dei desideri cui si fa cenno del resto nella stessa *Repubblica* (VI 485d). Sappiamo altrettanto bene, da questi stessi dialoghi, che la riconversione filosofica dell'*eros* può accadere soprattutto attraverso il rapporto fra maestro e discepolo: che si tratti, nel *Simposio*, del rapporto fra Socrate e Alcibiade, o, nella *Lettera VII*, di quello, sperato, fra Platone e i tiranni siracusani, e di quello, attuato, di Platone con Dione. Questo brillante allievo, convertito dall'insegnamento platonico all'amore per la virtù (*Lettera VII* 327a-b), si era convinto che il maestro avrebbe potuto riportare lo stesso successo con il giovane Dionisio, «con l'aiuto degli dèi», rendendo con questo solo fatto «straordinariamente felice» la vita tanto del tiranno quanto di tutti i Siracusani (327c). Un legame affettivo fra il vecchio filosofo e il giovane tiranno sembra si sia davvero formato, se è vero, come si diceva, che «Dionisio provasse uno straordinario affetto per Platone» (330a2: Πλάτωνα Διονύσιος θαυμαστῶς ὡς ἀσπάζεται). Un affetto, tuttavia (complicato tra l'altro dalla gelosia nei riguardi di Dione), non sufficiente a indurre il giovane tiranno ad accettare un autentico rapporto di discepolato, mediante il quale il maestro potesse accendere in lui l'*epithymia* per la forma di vita filosofica (330a-b).

La via era comunque indicata: usare l'*eros* del tiranno come leva per la sua conversione filosofica,[32] dunque per l'attua-

narchia assoluta è affidata non a Socrate ma allo Straniero di Elea: altrettanti segnali di quanto questo tipo di discorsi siano difficili da attribuire ad un cittadino ateniese.

[32] La conseguenza di questa conversione è chiaramente indicata in *Leg.* IV 711d6 sgg.: «quando si genera in certi grandi potenti un divino amore

zione del progetto utopico, secondo il programma delineato esplicitamente nel libro IV delle *Leggi* e sinteticamente richiamato nella *Lettera VII*: «era sufficiente che io persuadessi un solo uomo – il tiranno – perché fossi in grado di compiere (ἐξειργασμένος) tutto il bene possibile» (328c2-3).[53]

Di questa possibile conversione, la finzione dialogica della *Repubblica* offriva forse – al di là delle alterne vicende dei rapporti "reali" fra Socrate e Alcibiade, Platone, Dione e Dionisio – un esempio positivo. Il maestro riesce qui a "persuadere" un discepolo come Glaucone della desiderabilità della *kallipolis* a guida filosofica, anche se non senza qualche difficoltà. Certo, Glaucone non è figlio di un tiranno né di un *dynastes*, ma è un uomo *erotikos* (474d), come si conviene del resto alla sua condizione sociale, ed è tutt'altro che insensibile al fascino delle ideologie filo-tiranniche (II 358b-d).[54] La conversione dell'*eros* di Glaucone, il consenso fra lui e Socrate, può rappresentare, nel dialogo, la cifra di quell'incontro fra *logos* e *praxis*, fra il cielo dei paradigmi teorici normativi e il successo dell'azione politica, che nella realtà dovrebbe essere consentita dalla conversione alla filosofia dell'*eros* tirannico, e di *Eros tyrannos*. Se è vero poi che il maestro Socrate e il discepolo Glaucone rap-

(ἔρως θεῖος [...] ἐγγένηται μεγάλαις τισὶν δυναστείαις) per i comportamenti saggi e giusti».

[53] Che il tema della conversione del tiranno fosse del resto ricorrente nell'ambiente socratico, lo conferma naturalmente lo *Ierone* di Senofonte, oltre che la pratica politica dell'Accademia, su cui cfr. qui vol. V, [O], e, per il rapporto con il passo delle *Leggi*, L. BERTELLI, *art. cit.* (n. 20), pp. 306-07. Per un suggestivo quadro dell'affinità fra filosofia e tirannide, a partire da Platone, cfr. A. KOJÈVE, *Tirannide e saggezza* (1950), trad. it. *Il silenzio della tirannide*, Milano 2004. Per una discussione sull'autenticità della *Lettera VII*, e sulle cautele con cui essa può venire utilizzata, rinvio a M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003, pp. 12-22 (cfr. anche qui [E]).

[54] Sulla natura erotica di Glaucone e la sua possibile conversione filosofica cfr. R. BLONDELL, *The Play of Characters in Plato's Dialogues*, Cambridge 2002, pp. 208-12, e D. ROOCHNIK, *Beautiful City. The Dialectical Character of Plato's 'Republic'*, Ithaca-London 2003, pp. 55-57.

presentano in qualche modo due facce dello stesso Platone, il loro accordo può anche significare una possibile ricomposizione dell'unità fra pensiero e azione nello stesso filosofo, la cui impresa siracusana sarebbe stata motivata, a detta della *Lettera VII*, dalla «vergogna di essere capace solo di discorsi (*logos*) a vuoto, ma non di alcuna azione (*ergon*)» (328c).

La conversione dialogica di Glaucone, tuttavia, non è quella del tiranno e del suo *eros*. Su di esse, la *Repubblica* tace, come si è visto, se non per allusioni che implicano, per venir rese esplicite, il riferimento ad altri testi e ad altri eventi (dalle *Leggi* alla *Lettera VII*, per un verso, dal *Fedro* al *Simposio* per un altro). Nel grande dialogo, l'intersezione fra il tempo storico-umano, "orizzontale", della decadenza e il tempo "verticale" dell'utopia resta affidata al verificarsi di circostanze straordinarie e fortuite, di cui non è possibile definire i contorni realistici.

Del resto, la conversione del tiranno, se è certamente la via "più rapida e più facile" verso l'instaurazione della *kallipolis*, non è però l'unica. Quelle stesse circostanze potrebbero anche far sì, sia pure con una probabilità ancora minore, che la città stessa decida di affidarsi ai filosofi (VI 499b7: τῇ πόλει κατηκόῳ γενέσθαι), che "i molti" se ne lascino convincere (502a1-2), così come, nel *Politico*, si prospettava la possibilità che i cittadini accogliessero di buon grado (*agapasthai*, 301d4) il vero re. Il silenzio della *Repubblica* sulla conversione del tiranno può forse venire allora interpretato anche alla stregua di un messaggio implicito: se non si desidera giungere davvero fino alla tirannide, che costituisce un esito altrimenti inevitabile del tempo storico, è necessario che sulla soglia della catastrofe la città e i "molti" prendano questa decisione, accettando l'unica alternativa possibile. Altrimenti, il filosofo resterà solo di fronte al suo eventuale e pericoloso discepolo, il "figlio" del tiranno.

Mario Vegetti

[B] *Il numero geometrico*

1. *Introduzione*

Il passo che Platone consacra al «numero geometrico» rappresenta uno dei testi più celebri dell'opera del filosofo. Questa eccezionale notorietà è in buona parte dovuta all'oscurità pressoché leggendaria dell'enigma matematico che queste poche linee racchiudono e che in effetti non ha mai cessato di suscitare la curiosità degli studiosi.[1]

Nel suo contributo del 1936 sul «numero di Platone»,[2] Auguste Diès tracciava una panoramica dei principali tentativi di interpretazione seguiti a quello di Proclo, sottolineando i progressi più significativi conseguiti dai suoi immediati predeces-

[1] In questa sede ci si limiterà a segnalare il rilievo formulato da Cicerone in una delle sue lettere ad Attico: «Aenigma Oppiorum ex Velia plane non intellexi: est enim numero Platonis obscurius» (*Att.* VII 13). Vale comunque la pena ricordare che la testimonianza di Aristotele contenuta nella *Politica* (V 12), sebbene alluda rapidamente al numero di Platone, non sembra veramente facilitarne la comprensione del significato, tanto che alcuni degli esegeti di Platone si sono chiesti se Aristotele aveva compreso qualche cosa dell'enigma; cfr. per esempio ciò che dice Jean Bodin: «Primus quidem Aristoteles locum hunc quasi vallum transiit, neque ut solet magistrum momordit, cum propter obscuritatem non haberet qua parte illum carperet» (*De Rep. Libri sex*, Lugduni 1586, p. 412).

[2] A. DIÈS, *Le nombre de Platon. Essai d'exégèse et d'histoire*, Paris 1936.

sori, e cioè Friedrich Hultsch,[3] Gustav Kafka[4] e soprattutto James Adam.[5] Nella gran massa di questi saggi Diès rivendicava con orgoglio alla propria interpretazione del testo il merito di rappresentare una sorta di soluzione unificante e definitiva del problema matematico rimasto così a lungo inestricabile.[6] Da allora sono state avanzate numerose proposte alternative in direzioni diverse,[7] ma bisogna riconoscere che, nonostante si sia-

[3] F. HULTSCH, *Die geometrische Zahl in Platons VIII Buche vom Staate*, «Zeitschrift für Mathematik und Physik» (Historisch-Literarische Abteilung), XXVII (1892) pp. 41-60; ID., *Excurs III*, in *Procl. In Rempublicam*, ed. by W. Kroll, Leipzig 1901, Bd. II, pp. 400-13.

[4] G. KAFKA, *Zu J. Adam's Erklärung der platonischen Zahl*, «Philologus», LXXIII (1914) pp. 109-21.

[5] J. ADAM, *The Nuptial Number of Plato: its Solution and Significance*, London 1891; ID., *The Republic of Plato*, 2nd edition with an introduction by D.A. Rees, Cambridge 1902, vol. II, pp. 204-09; ID., *The Arithmetical Solution of Plato's Number*, «Classical Review», XVI (1902) pp. 17-23.

[6] A. DIÈS, *op. cit.* (n. 2), p. 5: «[la nostra soluzione] garantisce quell'unificazione verso la quale tendono, inconsapevolmente, i sistemi di Hultsch e di Adam e, consapevolmente, i meritori sforzi di Kafka».

[7] Tra gli studi posteriori a quello di Diès vale la pena menzionare: A. AHLVERS, *Zahl und Klang bei Platon*, Stuttgart 1952, pp. 11-20; M. DENKINGER, *L'énigme du nombre de Platon et la loi des dispositifs de M. Diès*, «Revue des Etudes Grecques», LXVIII (1955) pp. 39-76; F. VON EHRENFELS, *Zur Deutung der platonischen Hochzeitzahl*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLIV (1962) pp. 240-44; K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, pp. 270-74 e 409-12; ID., *Die Rede der Musen über den Grund von Ordnung und Unordnung: Platon Politeia VIII 545d-547a*, in K. DÜRING - W. KULLMANN (Hrsg.), *Studia Platonica. Festschrift für Hermann Gundert*, Amsterdam 1974, pp. 49-85; A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, Commentaire sur la République*, Paris 1968, vol. II, pp. 143-53; R.S. BRUMBAUGH, *Plato's Mathematical Imagination*, New York 1977, pp. 107-50; E. EHRHARDT, *The Word of the Muses*, «Classical Quarterly», XXXVI (1986) pp. 407-20; M.J.B. ALLEN, *Nuptial Arithmetic. Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, Berkeley-Los Angeles-London 1994; J.-F. MATTÉI, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris 1996, pp. 81-107; N. BLÖSSNER, *Musenrede und geometrische Zahl. Ein Beispiel platonischer Dialoggestaltung*, Mainz 1996.

no avuti alcuni significativi apporti, nessuna di queste proposte è davvero riuscita a mettere in discussione la fondatezza dell'interpretazione di Diès, che ricava la propria forza dalla sua notevole coerenza.

In virtù di quanto detto, è proprio sulla base dell'interpretazione di Diès che tenteremo di fondare la nostra lettura del passo della *Repubblica* anche a costo di discuterne questioni di dettaglio emerse negli studi successivi. Tuttavia, sul significato filosofico o, più precisamente, sulla portata simbolica del numero è chiaro che anche Diès è ben lungi dall'avere detto l'ultima parola. È merito del recente contributo di Norbert Blößner su *Musenrede und geometrische Zahl* avere cercato nei "non-detti" e nel contesto generale del passo – nel caso specifico il discorso delle Muse sull'ineluttabile destino che colpisce i regimi politici – gli elementi di una riflessione più ampia concernente le modalità attraverso le quali Platone organizza la struttura argomentativa del proprio discorso.[8] Da parte nostra, ci sembra che l'inserimento del passo della *Repubblica* nel contesto degli sviluppi contenuti in altri testi ben noti – come il «grande anno» del *Timeo*, il mito dell'alternanza delle rivoluzioni del mondo nel *Politico* e la narrazione escatologica di Er di Pamfilia nell'ultimo libro della *Repubblica* – consenta di chiarire in modo nuovo e significativo la dottrina platonica dei cicli.

Nelle pagine che seguono si è deciso di privilegiare gli aspetti più originali, limitando all'essenziale l'esposizione preliminare delle tappe attraverso le quali si perviene alla soluzione matematica dell'enigma come è stata presentata da Diès nella sua memoria del 1936.

[8] Cfr. N. BLÖSSNER, *op. cit.* (n. 7), in particolare pp. 144-62.

2. *Il testo e la sua interpretazione matematica*

1°) *Nell'ambito della generazione, per ciò che è divino vi è un periodo che è determinato da un numero perfetto, mentre per ciò che è umano si tratta del numero minimo...*

Occorre subito distinguere due periodi, come il testo invita espressamente a fare. Da un lato abbiamo il periodo della generazione divina, del quale veniamo solamente a sapere che è misurato da un «numero perfetto» (*arithmos teleios*); dall'altro, abbiamo il periodo riservato alla generazione umana, il quale viene misurato da un numero che verrà subito sotto definito «numero geometrico» (*arithmos geometrikos*). Per quanto possa apparire sorprendente, la maggior parte dei saggi interpretativi, compresi quelli più recenti, tendono a confondere sia i due periodi sia i due numeri che hanno il compito di misurarli.

2°) ... *nel quale moltiplicazioni dominanti e dominate* ...

In conformità alla terminologia dell'aritmetica pitagorica, Platone definisce «dominatrice» l'ipotenusa del triangolo rettangolo tipo, avente per lati i numeri-radice 3, 4 e 5. Di conseguenza agli altri due lati egli riserva la denominazione di «dominati». Nell'esempio che ci riguarda, vale a dire in sostanza quello del «triangolo di Pitagora», il risultato sarà espresso dalla formula: 3x4x5 = 60.

3°) ... *che progrediscono in tre intervalli e quattro termini* ...

La progressione di cui qui si parla è di natura geometrica perché non si riferisce all'aumento del prodotto dei numeri di base (3x4x5), bensì a quello delle loro potenze. Stabilito ciò, «i tre intervalli e i quattro termini» corrispondono all'aumento alla quarta potenza, – ovvero di tre livelli o intervalli – del prodotto di base (3x4x5), secondo il seguente ordinamento:

1° termine: (3x4x5)
1° intervallo

2° termine: $(3x4x5)^2$
2° intervallo
3° termine: $(3x4x5)^3$
3° intervallo
4° termine: $(3x4x5)^4$

4°) ... *per via di assimilazioni e disassimilazioni, accrescimento e diminuzione, giungono a stabilire fra tutte le cose una corrispondenza razionalmente esprimibile.*

Nell'ambito dei volumi i trattati di matematica pitagorica riservano il nome di «assimilanti» ai solidi che hanno tutti i lati uguali, cioè ai cubi, mentre quello di «disassimilanti» a quelli che non hanno tutti i lati uguali. Vengono definiti «scaleni» quelli che hanno tutti i lati disuguali, «disassimilanti crescenti» quelli che hanno due lati uguali e un terzo più grande, e infine «disassimilanti decrescenti» i solidi che hanno due lati uguali e un terzo più piccolo. Nel caso dei numeri-radice 3, 4 e 5, si definiranno:

assimilanti le formule del tipo $(3x3x3) = 27$; $(4x4x4) = 64$ e $(5x5x5) = 125$;
disassimilanti scaleni le formule del tipo $(3x4x5) = 60$;
disassimilanti crescenti le formule del tipo $(3x4x3) = 36$; $(3x5x3) = 45$ e $(4x5x4) = 80$;
disassimilanti decrescenti le formule del tipo $(4x3x4) = 48$; $(5x3x5) = 75$ e $(5x4x5) = 100$.

5°) *La loro base epitrita, unita con il numero cinque ...*

Le indicazioni precedenti consentono di trovare senza difficoltà ciò che la presente formulazione non indica in modo esplicito, ossia che la «base epitrita accostata a cinque» si riferisce al prodotto dei numeri radice 3, 4 e 5, cioè $(3x4x5)$.

6°) ... *moltiplicate tre volte ...*

Vale a dire, in virtù di ciò che si è detto sopra, «elevato alla quarta potenza». Si ottiene dunque:

$$(3x4x5)\ (3x4x5)\ (3x4x5) = 12.960.000$$

7°) ... *dà luogo a due armonie* ...

Detto in altri termini, due dispositivi numerici differenti ma entrambi equivalenti al totale ottenuto sopra.

8°) ... *una delle quali è fatta di un numero egualmente eguale e di cento preso cento volte* ...

Dal momento che il totale di 12.960.000 è noto e che ugualmente noto è anche uno dei due fattori, nel nostro caso 100x100 = 10.000, risulta facile individuare questo altro «numero ugualmente uguale» nel quadrato 36x36 = 1.296. Servendosi ancora una volta dei numeri-radice 3, 4 e 5, si ottiene per la «prima armonia» la formula:

$$(3x4x3)\ (3x4x3)\ (5x4x5)\ (5x4x5) = 12.960.000,$$

che è esattamente il prodotto dei due numeri quadrati, ossia 36x36 = 1.296 e 100x100 = 10.000.

9°) ... *l'altra è composta in parte da fattori uguali, in parte da fattori diseguali (cento quadrati delle diagonali razionali di cinque, diminuiti ognuno di uno, o cento quadrati delle diagonali irrazionali diminuiti di due, e cento cubi di tre).*

Nel caso della «seconda armonia» non si tratterà più del prodotto di due quadrati, bensì, come il testo precisa, del prodotto di un quadrato (i cui fattori sono uguali) e di un rettangolo (i cui fattori sono disuguali). La sottigliezza (e la difficoltà) dell'espressione dipendono dal fatto che i fattori uguali che producono il quadrato, ossia (5x4x5) = 100 e (5x4x5) = 100, non lo formano così come sono, dal momento che vengono prima considerati dal punto di vista della loro rispettiva moltiplicazione con un altro numero, cioè (4x3x4) = 48, nel primo caso, e (3x3x3) = 27, nel secondo. La difficoltà di interpretare questa parte del testo dipende sostanzialmente dal fatto che l'autore suggerisce in realtà due differenti modi di effet-

tuare questa prima moltiplicazione, a seconda che si cerchi di utilizzare la nozione di «diagonale razionale» oppure no. In effetti, in base alla terminologia di cui Platone si serve per evocare il celebre «teorema di Pitagora» nella forma $3^2 + 4^2 = 5^2$, si definirà «diagonale razionale» di X il numero intero corrispondente all'ipotenusa del triangolo rettangolo di lato X, mentre si definirà «diagonale irrazionale» del numero X la frazione corrispondente a questa stessa ipotenusa. Nel nostro caso, ossia con X = 5, le diagonali razionali e irrazionali saranno rispettivamente il numero intero 7 e la radice quadrata di 50, mentre l'elevazione al quadrato di questa diagonale darà rispettivamente 49 e 50. Tuttavia, dal momento che mira a ottenere il numero 48 come primo fattore da moltiplicare per 100, Platone si cura di diminuire rispettivamente di 1 e di 2 questi due ultimi risultati. Quanto al secondo fattore, anch'esso destinato a venire moltiplicato per 100, è sotto la forma vistosa del cubo di 3, ossia 27, che esso viene presentato in questo passo. La formula complessiva della seconda armonia sarà dunque:

$$(4x3x4)\ (5x4x5)\ (3x3x3)\ (5x4x5) = 12.960.000,$$

che si può leggere come il prodotto di due rettangoli (48x100 = 4.800 e 27x100 = 2.700), ma che si può anche concepire, in maniera per altro più conforme alla lettera del testo, come il prodotto di un quadrato (100x100 = 10.000) e di un rettangolo (48x27 = 1.296). In ogni caso, il punto essenziale consiste nel fatto che ci si trova di fronte, per ciascuna armonia, al numero 12.960.000, ossia al medesimo valore già ottenuto più in alto attraverso l'elevazione alla quarta potenza del prodotto di base (3x4x5).

10°) *Tutto quanto questo numero geometrico governa la buona o cattiva qualità dei processi riproduttivi: quando, per ignoranza, i vostri difensori uniscano ragazze e ragazzi senza rispettare il momento opportuno, ne verranno figli non ben dotati dalla natura e dalla sorte.*

Al termine del processo il numero acquista la denominazione di «geometrico» proprio perché risulta costruito geometricamente, come già Diès notava. Le ultime linee hanno la funzione di fare comprendere che il misterioso numero, lungi dall'essere una semplice qualificazione matematica, possiede la notevole particolarità di sovrintendere alle nascite degli uomini. Si tratta dunque di un numero fatale, dal momento che coloro che lo ignorano saranno sempre costretti ad agire «in contrattempo» (*para kairon*). Si tratta anche, come si vede, di un «numero nuziale» perché da esso dipendono i giusti accoppiamenti e le buone nascite. Tuttavia, vale la pena di osservare che la qualificazione di «numero nuziale», sebbene comprensibile e consacrata inoltre da una tradizione che risale a Plutarco, Nicomaco e Giamblico, non si trovi nel testo della *Repubblica*.

Resta comunque un punto della discussione matematica che non crediamo sia stato sufficientemente trattato dai commentatori, ivi compreso Diès. Quale relazione occorre postulare tra «tutto quanto questo numero geometrico», come lo chiama Platone, e le due armonie di cui si è parlato in precedenza? Si tratta di un rapporto di identità, come lascerebbe supporre la lettura del saggio di Diès e di quelli che gli hanno aperto la strada in questa direzione? O piuttosto bisogna ritenere che il «numero geometrico» corrisponda alla somma delle due armonie cui esso dà luogo? L'uso dell'aggettivo *sympas* ci sembra un indizio importante in favore di questa seconda possibilità. Saremmo dunque orientati ad assegnare al numero di Platone il valore totale di 2x12.960.000 = 25.920.000.

3. *La portata simbolica del numero*

Va ricordato che è alle Muse e attraverso la mediazione di Socrate, che Platone affida il compito di rivelare in che cosa consista il «numero geometrico». Non ci possono essere dubbi sul fatto che l'autore abbia inteso trattare l'intera questione con lo sguardo divertito dell'ironia, la stessa ironia che, poco prima, fa dire a Socrate, rivolto a Glaucone, «O vuoi che, alla

maniera di Omero, preghiamo le Muse di dirci "come si abbatte la discordia", e le facciamo parlare in un sublime stile tragico, come se dicessero sul serio, mentre in realtà giocano e scherzano con noi come se fossimo bambini?». Si tratta di un procedimento letterario diffuso che, come ha osservato Adam, permette di attirare l'attenzione del lettore sul significato di ciò che segue.[9]

Le linee che separano questa messa in guardia e l'esposizione dell'enigma hanno proprio la funzione di precisare l'intenzione del filosofo. Si tratta di spiegare che gli stati, le città e le costituzioni, esattamente come le piante, gli animali e gli esseri del mondo sublunare, sono regolati da periodi di generazione e corruzione. Questi periodi sono ciclici, come ciclici sono i periodi che reggono il mondo divino e incorruttibile delle sfere celesti. Tuttavia, mentre il periodo della generazione divina è definito da un numero perfetto, il ciclo che misura le nascite buone e cattive tra gli uomini, detto anche ciclo della generazione umana, viene misurato da un altro numero, sconosciuto ai guardiani dello stato.

Come interpretare il rapporto tra questi due numeri? A meno che Platone abbia intenzionalmente deciso di restare incomprensibile o che non si sia preoccupato di essere coerente, il buon senso raccomanderebbe di ricercare nella sua stessa opera le indicazioni che consentano di stabilire una certa omogeneità teorica. È del tutto naturale, del resto, constatare che i commentatori già da molto tempo hanno stabilito un collegamento tra questo passo della *Repubblica* e quello, ricavato dal *Timeo*, in cui Platone evoca il «numero perfetto» che misura il periodo del «grande anno»:

Ecco come e perché ebbero origine la notte e il giorno: si tratta del periodo del movimento circolare che è unico e meglio regolato. E si

[9] J. ADAM, *Republic, cit.* (n. 5), p. 203: «the Muses playing warns us that there is an element of the mythical and fantastic in what follows, but by no means implies that it is a fooling and nothing more».

ha il mese, quando la luna, percorso il suo circolo, raggiunge il sole, e l'anno, quando il sole ha percorso il suo circolo. Quanto al periodo degli altri corpi celesti, poiché gli uomini, se non pochi fra loro, non li conoscono, né si dà loro un nome, né, osservandoli, si misurano in numeri i loro rapporti reciproci, sicché, per così dire, essi non sanno che il tempo dipende anche dai loro movimenti, che sono di un numero eccezionale e di una varietà straordinaria; tuttavia, non è impossibile comprendere almeno che il numero perfetto del tempo compie l'anno perfetto, nel momento in cui le velocità relative di tutti e otto i periodi, compiuto il loro percorso comune, tornano al punto di partenza, misurati in base al cerchio dell'identico che procede uniformemente.[10]

«Numero perfetto» (*teleos arithmos*): si tratta della medesima espressione utilizzata nella *Repubblica* a proposito della generazione divina. Nel *Timeo* e nel resto della sua opera Platone non assegna un valore preciso al periodo del suo «anno perfetto», ma il testo appena riportato, che funge in qualche modo da coronamento all'esposizione sul tempo e sulle sue divisioni, induce a ritenere che un calcolo sia comunque possibile.

Il senso più ovvio del «grande anno» platonico è di natura astronomica. L'anima del mondo, di cui è stata appena esplicitata la struttura matematica, è costituita di otto sfere, che corrispondono rispettivamente alla sfera delle stelle fisse (l'identico) e alle sette sfere planetarie (Saturno, Giove, Marte, Venere, Mercurio, Sole e Luna, ossia l'altro). Queste sfere hanno dei periodi di rivoluzione differenti le une alle altre, e tuttavia commensurabili. Ecco perché non è al di là delle capacità umane il compito di determinare il periodo di tempo necessario affinché abbia luogo il ritorno in congiunzione dell'insieme delle rivoluzioni celesti. Prima attestazione certa della nozione di congiunzione generale delle sfere celesti,[11] il passo del *Timeo* si

[10] *Tim.* 39c-d (trad it. di F. Fronterotta).

[11] Sulla controversa questione dell'origine del concetto di «grande anno» cfr. G. DE CALLATAŸ, *The Presocratics and the Great Year*, in D. PAPENFUSS -

è imposto come indiscutibile *locus classicus*, tanto che il «grande anno» in epoca medievale ha assunto la qualifica di *annus platonicus*.[12] Con il tempo a questa notorietà si affiancarono numerose distorsioni di significato. La più grave fu senza dubbio la confusione, già presente in Macrobio[13] ma particolarmente influente nelle opere degli astronomi arabi e dei loro eredi latini del medioevo, tra (1) il grande anno congiunzionale nel senso platonico e (2) il ciclo della precessione degli equinozi, spesso accompagnato dall'indicazione del suo valore, ereditato dall'*Almagesto* di Tolomeo, ossia 36.000.[14]

Questo crogiolo di motivi, ancora vivo ai nostri giorni, ha avuto per effetto di mettere su una cattiva strada alcuni dei commentatori platonici più esperti. Tra di essi va annoverato lo stesso Adam, il quale arrivò a sostenere che il totale di 12.960.000, ottenuto per il «numero geometrico» rappresentava il valore, espresso in giorni, del grande anno precessionale di 36.000 anni.[15]

Auguste Diès ha buon gioco nel correggere il suo predecessore in questo punto essenziale, precisando che «Platone distingue esplicitamente (546b) tra il periodo per la generazione divina, che è determinato da un numero perfetto, e il periodo per la generazione degli uomini, ed è quest'ultimo che viene espresso dal valore di 12.960.000, o, meglio, da (3x4x5) (3x 4x5) (3x4x5), visto che Platone non indica espressamente il

V.M. STROCKA (Hrsg.), *Gab es das Griechische Wunder. Griechenland zwischen dem Ende des 6. und der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. (Tagungsbeiträge des 16. Fachsymposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 5. bis 9. April in Freiburg im Brisgau)*, Mainz 2001, pp. 243-51.

[12] Cfr., per esempio, GUGLIELMO D'AUVERGNE, *De univ.* I, pars II, 16, p. 707.

[13] MACROBIO, *In somnium Scipionis*, II 11.8-12.

[14] PTOL. *Synt. math.* VII 2.

[15] J. ADAM, *The Republic of Plato*, cit. (n. 5), vol. II, pp. 302-05. Sulla stessa linea cfr. anche G. ALBERT, *Dia Platonische Zahl als Prözessionszahl (3600.2592) und ihre Konstruktion*, Leipzig-Wien 1907.

prodotto. Il numero perfetto della generazione divina è invece qualcosa di simile a quello di *Timeo*, 39d».[16]

Nel nostro studio sul «grande anno» platonico[17] abbiamo indicato dettagliatamente le ragioni per le quali crediamo di poter determinare e giustificare il rapporto numerico esistente tra il «numero geometrico» della *Repubblica* e il «numero perfetto» del *Timeo*. La testimonianza cruciale viene fornita da Proclo, il quale, a proposito del numero che misura il «grande anno», osserva:

> occorre dunque aggiungere che questo numero perfetto va considerato diverso da quello di cui si è parlato nella *Repubblica* che comprende la rivoluzione di tutta intera la generazione divina. Questo numero [quello del *Timeo*] è parziale, esso misura solamente il ritorno alla medesima posizione delle otto rivoluzioni. Invece l'altro numero comprende sia i movimenti propri nell'ambito degli astri fissi, sia i movimenti che si producono visibilmente e invisibilmente in tutti i corpi celesti – tanto che si tratti di esseri divini o di esseri collocati dopo gli dèi – sia i movimenti dei cicli, lunghi o corti, di fecondità e di sterilità che si hanno presso gli esseri sublunari. Per questa ragione il numero della *Repubblica* governa anche il periodo di vita dell'essere umano.[18]

Sebbene le sue spiegazioni generali, tanto a proposito del «grande anno» che del «numero geometrico», siano piene di errori o di controsensi, Proclo fornisce in questo caso un testo di notevole chiarezza.[19] Il «numero perfetto» è definito «più

[16] A. DIÈS, *op. cit.* (n. 2), p. 136.

[17] G. DE CALLATAŸ, *Annus Platonicus. A Study of World Cycles in Greek, Latin and Arabic Sources*, Louvain-la-Neuve 1996, pp. 9-15.

[18] PROCL. *In Tim.* 39d.

[19] A proposito del numero della *Repubblica* Proclo resta prigioniero di una soluzione matematica inaccettabile per le ragioni indicate da Diès (*op. cit.* (n. 2), pp. 47-48). Per quanto concerne il «grande anno» la sua presentazione tende a confondere il ciclo platonico con il periodo sotiaco e anche con la dottrina astrologica del *thema mundi*; cfr. G. DE CALLATAŸ, *Platón astrólogo*.

parziale» del «numero geometrico» perché il «grande anno» si compie con il ritorno in congiunzione solo delle otto sfere celesti, mentre il «numero geometrico» determina il ritorno in congiunzione di tutte le rivoluzioni, sia quelle appartenenti all'anima del mondo (generazione divina), sia alle anime sublunari, che «vengono dopo gli dèi» (generazione umana). Si pone allora in modo inevitabile la seguente questione. Se il periodo del «grande anno» non è che una parte di quello misurato dal «numero geometrico», per quale fattore misurante l'altro periodo occorre moltiplicarlo per ottenere questo numero? Pierre Duhem nel suo *Système du monde* fornisce la risposta all'interrogativo posto implicitamente da Proclo. Vale la pena di riportare questa testimonianza, sebbene essa contenga traccia di quell'infelice crogiuolo di cui si diceva sopra: «Ciò che Proclo non dice esplicitamente, ma che emerge in modo chiaro dalla sua esposizione è, a mio avviso, che i due periodi non sono distinti, ossia che essi costituiscono un solo e medesimo "grande anno". Questo "grande anno" regge – così Proclo ci dice – la vita periodica del genere umano; il che significa che esso ha come sottomultiplo il periodo della metempsicosi».[20]

Duhem non ha però cercato di portare alle estreme conseguenze il suo ragionamento. Platone assegna certamente una durata al periodo della metempsicosi. Questo valore viene indicato esplicitamente due volte all'interno del mito di Er nella *Repubblica*,[21] e un'altra volta nel *Fedro* nell'ambito del mito del carro alato.[22] In ognuno di questi luoghi Platone calcola la durata del ciclo della metempsicosi in mille anni. L'operazione matematica – e soprattutto simbolica – che il lettore è portato a

La teoría del Gran Año y sus primeras deformaciones, in A. PÉREZ JIMÉNEZ - R. CABALLERO (eds.), *Homo Mathematicus*, Actas del Congreso Internacional sobre Astrólogos Griecos y Romanos, Malaga 2002, pp. 317-24.

[20] P. DUHEM, *Le système du monde*, vol. I, Paris 1915, p. 293.

[21] *Resp.* X 614e-615a e 621d.

[22] *Phaedr.* 249a-b.

effettuare si presenta dunque nel modo seguente: numero geometrico = numero perfetto x numero della metempsicosi. O meglio ancora, trattandosi di determinare l'ultimo fattore sconosciuto: numero geometrico / numero della metempsicosi = numero perfetto. In questo modo si ottiene come misura del grande anno espresso in anni solari il numero 25.920.000 / 1.000 = 25.920, un valore che in base al suggerimento contenuto nel mito del *Politico* si può suddividere in due semi-cicli di 12.960 ciascuno.

4. *Il segreto delle Muse*

Nello spazio di poche righe si è fatto riferimento esplicito a tre celebri miti di Platone: l'alternanza delle rivoluzioni del mondo (*Politico*), il carro alato (*Fedro*), Er di Panfilia (*Repubblica*). Dal momento che la cosmologia del *Timeo* va considerata, sulla base delle indicazioni letterali del testo, come un «mito verosimile»,[23] e che questo mito è contenuto all'interno di un altro mito – quello di Atlantide esposto all'inizio del *Timeo* e ripreso nel *Crizia* –, è naturale chiedersi se, lasciando da parte la cronologia relativa delle opere, ci siano elementi di collegamento tra questi miti. In connessione alla questione appena sollevata si presenta poi il problema di sapere se le riflessioni sviluppate a proposito del «numero geometrico» non debbano essere esaminate, a loro volta, all'interno della dimensione mitica.

Proclo ci ha indicato la via che suggerisce di prendere in considerazione il tema del legame analogico tra il «numero perfetto» del *Timeo* e il «numero geometrico» della *Repubblica*. Abbiamo già sottolineato l'impiego nei due testi di una medesima espressione (*teleos arithmos*) per indicare una stessa realtà (il numero «parziale» che misura il ritorno in congiunzione delle otto sfere celesti). Ci sia dunque consentito di insistere sulla singolare somiglianza tra i due passi per quanto concerne la di-

[23] *Tim.* 29d.

vulgazione, o piuttosto la non-divulgazione, di un sapere presentato sotto forma di un enigma matematico. Nel *Timeo* Platone parla dei rapporti tra le rivoluzioni celesti come di un problema che non interessa gli uomini *ad eccezione di un numero estremamente esiguo*, e subito dopo, a proposito dell'«anno perfetto», dichiara che è comunque possibile misurarlo. Nel libro VIII della *Repubblica* il filosofo spiega che *a causa dell'ignoranza di questa legge delle nascite* i guardiani sarebbero portati a congiungere fuori tempo giovani femmine con giovani maschi, ma si guarda bene dal dire che il calcolo del «numero geometrico» è impossibile: «per la generazione degli uomini, al contrario, è il numero più piccolo». Detto in altri termini: in entrambi i casi ci troviamo di fronte all'affermazione non equivocabile di una conoscenza riservata a un'*élite* di saggi o di filosofi-re, o, per esprimerci con le parole di Platone, di quei guardiani dello stato di cui le Muse sono amiche.

Stabilito ciò, si è comunque costretti a constatare a proposito del «numero geometrico» che non si comprende bene come la conoscenza della legge delle nascite potrebbe aiutare i guardiani a esercitare un controllo effettivo sulle nascite. Non sembra proprio che Platone abbia fornito ai suoi lettori il mezzo per stabilire il rapporto esistente tra il «numero geometrico» e i periodi di congiungimento tra giovani uomini e giovani ragazze presentati come «giusti».

Esiste poi un altro elemento che indica il carattere mitico del nostro passaggio: si tratta del passo in cui Platone conclude la sua esposizione del «numero geometrico» menzionando senza soluzione di continuità «le razze di Esiodo e le vostre – d'oro, d'argento, di bronzo e di ferro» e l'ineguaglianza e l'assenza di armonia che produce la mescolanza tra questi metalli. Come già molti hanno osservato, queste linee fanno eco a un precedente passo della *Repubblica* dove si stabilisce un rapporto di corrispondenza tra i metalli e le diverse classi della città giusta: l'oro è messo in rapporto ai governanti, l'argento agli ausiliari, il bronzo e il ferro agli artigiani e ai contadini. Affermava là Platone:

In quanto dunque siete tutti congeneri, per lo più genererete una discendenza simile a voi, tuttavia può accadere che dall'oro nasca prole d'argento e dell'argento l'oro, e così via secondo tutte le possibilità. Perciò a coloro che detengono il potere il dio ordina in primo luogo e soprattutto che di nulla siano così buoni guardiani e di nulla abbiano una cura così attenta come dei loro figli, per vedere quale di questi metalli sia mescolato nella loro anima; e se uno di essi presenta tracce di bronzo o di ferro, non se ne impietosiscano in alcun modo, ma concedendo alla sua natura la dignità che le spetta, lo respingano fra gli artigiani o fra i contadini, e se d'altra parte nascono fra costoro alcuni che presentino tracce d'oro o d'argento, rendano loro l'onore dovuto ed elevino gli uni al rango di difensori, gli altri a quello di guardiani – quasi ci fosse un oracolo secondo il quale allora la città perirà, quando sarà protetta da un difensore di ferro o di bronzo.[24]

La contestualizzazione di questi dati nel quadro generale dell'opera dovrebbe consentirci di comprendere meglio il significato che Platone ha attribuito a questa legge delle nascite alla quale sovrintende il «numero geometrico». Siamo in ogni caso autorizzati a stabilire paralleli tra alcuni sistemi, ciascuno dei quali caratterizzato da un processo di deterioramento ineluttabile. Si tratta: 1) del sistema delle classi sociali, segnato dal dominio in successione delle classi seguenti: guardiani - ausiliari - artigiani - contadini; 2) del sistema delle età del mondo: età dell'oro - età dell'argento - età del bronzo - età del ferro; 3) del sistema dei regimi politici, con al centro l'elemento sul quale ciascuno di essi si fonda: aristocrazia (giustizia) - timocrazia (onore) - oligarchia (ricchezza) - democrazia (libertà) - tirannide (schiavitù). Ricordiamo che il «numero geometrico» ha come caratteristica essenziale l'opposizione tra due armonie, l'una «prodotta da fattori uguali», l'altra «prodotta in parte da fattori uguali, in parte da fattori disuguali». Se, seguendo l'indicazione implicita del testo, si applica l'opposizione dei due principi ai sistemi appena menzionati, non si dovrebbero avere

[24] *Resp.* III 415a-c.

difficoltà a fare coincidere la prima armonia con il primo elemento di ciascuna serie, dal momento che l'età dell'oro potrebbe venire definita come quel periodo in cui i guardiani dello stato sono gli aristocratici che sorvegliano sul buon svolgimento della giustizia tra le diverse classi sociali. Di conseguenza appare chiaro che gli altri elementi di ciascun sistema vadano associati con la seconda armonia, la quale è caratterizzata dallo sviluppo dell'ineguaglianza e dell'ingiustizia.

Stabilito ciò, il fatto che le due armonie del «numero geometrico» abbiano in fin dei conti il medesimo valore (12.960.000 in entrambi i casi) suggerisce di prendere in considerazione una ripartizione degli elementi leggermente diversa da quella appena proposta. Nel nostro studio dedicato all'*annus platonicus*, confrontando i testi del *Timeo* e della *Repubblica* con quelli del *Crizia* e del *Politico*, abbiamo avuto modo di sviluppare un certo numero di considerazioni relative a una topica che si potrebbe chiamare, in termini generali, «dispiegamento dell'alterità». Ci parve interessante verificare se i miti di Atlantide e dell'alternanza delle rivoluzioni del mondo non consentissero di ricostruire il ciclo dell'anno perfetto, con le sue suddivisioni in anni e i ritorni periodici di diluvi e conflagrazioni universali. Per un'esposizione dettagliata di questa ipotesi ci permettiamo dunque di rinviare a quel lavoro,[25] limitandoci qui a riprendere alcune delle conclusioni alle quali si era pervenuti in quell'occasione. Queste conclusioni sono: 1) che il mito dell'alternanza delle rivoluzioni del mondo ci costringe a postulare l'esistenza di una fase intermedia tra la fine dell'età dell'oro (che si colloca interamente nel periodo in cui la divinità guida il mondo in una direzione) e l'inizio del periodo durante il quale il mondo, abbandonato, comincia a ruotare nella direzione opposta;[26] 2) che il mito di Atlantide, con le sue

[25] G. DE CALLATAŸ, *op. cit.* (n. 17), pp. 15-32.

[26] Cfr. *Pol.* 273c-d: «Perciò quando [il mondo] allevava gli animali al suo interno insieme con il pilota, vi produceva piccoli mali e grandi beni. *Quando*

numerose allusioni al progressivo sviluppo dell'alterità, illustra splendidamente questa fase intermedia del ciclo che vede i guardiani di uno stato potente e prospero lasciarsi sedurre dall'ingiustizia, dagli onori e da quel metallo chiamato oricalco che l'autore del mito definisce come «il più prezioso dopo l'oro»;[27] 3) che la struttura più verosimile del mito platonico è quella in cui la prima metà del ciclo comprende insieme l'età dell'oro e questa fase intermedia, mentre la seconda metà racchiude le età rimanenti.

Se a questi risultati si affianca la descrizione generale delle quattro malattie che determinano l'alterazione di una costituzione giusta e sana e la sua progressiva trasformazione nell'infame tirannide, essi sembrano acquistare un ulteriore significato. Essi consentono, in un certo senso, di comprendere meglio come Platone abbia potuto dedicare tanto sforzo allo scopo di armonizzare due sistemi che a priori era difficile conciliare, e cioè la teoria classica delle quattro età del mondo e la propria concezione delle cinque forme di governo.[28] Ancora più significativo, almeno a nostro avviso, è il fatto che l'esame comparato di questo insieme di dati getta una certa luce sul motivo che ha indotto Platone a inserire in questo punto-chiave della *Repubblica* l'enigma matematico-filosofico di cui ci siamo occu-

invece è separato da lui, per tutto il tempo più prossimo all'abbandono continua a condurre ogni cosa ottimamente; a mano a mano però che il tempo procede e in lui si ingenera dimenticanza, anche la tara del disordine primordiale acquista un dominio maggiore e quando il tempo giunge al termine questa si manifesta in piena fioritura. E mescolando in sé pochi beni e una grande dose di qualità contrarie, il mondo giunge al punto in cui rischia la distruzione sua e di ciò che vi è in esso» (trad. it. di P. Accattino).

[27] *Crit.* 114c. Su Atlandide come espressione dello sviluppo dell'alterità cfr. R.S. BRUMBAUGH, *op. cit.* (n. 7), p. 47; P. VIDAL-NAQUET, *Athènes et Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien*, in *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris 1983, p. 353.

[28] D'altra parte ci si potrebbe chiedere se in questo contesto il riferimento esplicito alle razze di Esiodo – che sono cinque – non costituisca un abile espediente per suggerire il parallelismo di cui si parla.

pati. L'intenzione di Platone era infatti quella di spiegare «come la discordia nasca per la prima volta». Trasferita nel linguaggio dei numeri caro ai Pitagorici, la questione ripropone il problema della commensurabilità tra gli enti matematici e, in particolare, tra l'unità primordiale e la dualità costitutiva del pari e del dispari. Come ci informa Aristotele,[29] una delle più grandi scoperte del pitagorismo consiste nella dimostrazione dell'incommensurabilità tra 1 e $\sqrt{2}$, ossia nella dimostrazione del carattere irrazionale (*arrheton* = indicibile, o *alogon* = privo di ragione) di certe proporzioni. Non rappresentabili per mezzo del sistema dei punti dell'aritmetica classica, questi numeri irrazionali potevano tuttavia essere rappresentati geometricamente ($\sqrt{2}$ è la diagonale di un quadrato di lato 1), e proprio questo prodigioso aspetto doveva avere suscitato l'interesse di Platone e dei suoi contemporanei. Costruito geometricamente – cioè su delle «diagonali irrazionali» – il Numero appare come l'occasione per Platone di integrare nella propria opera uno sviluppo nuovo delle matematiche pitagoriche.

Godefroid de Callataÿ

(trad. it. di F. Ferrari)

[29] ARIST. *An. pr.* I 23, 41a.

[C] *L'*oikos *e la decadenza delle città*

1. *Il ritorno dell'*oikos

«Dopo violente contrapposizioni reciproche, concordarono un compromesso: spartirsi terra e case privatizzandole, asservire, riducendoli alla condizione di perieci e di servi, coloro che prima erano da loro difesi come uomini liberi, amici e sostentatori, mentre essi continuano a occuparsi della guerra e della sorveglianza degli altri (VIII 547bc)». L'atto contrattuale, nella sua icastica semplicità, segna una svolta epocale: il passaggio dalla sola società giusta e concorde, la *kallipolis*, alle società, variegate e discordi, che configurano la fenomenologia dell'ingiustizia. Socrate intende infatti affrontare, come da tempo aveva programmato (cfr. IV 445c-e), la trattazione delle *politeiai* ingiuste e dei corrispondenti tipi d'uomo. La disamina non assume la forma di una tassonomia statica, ma di una sequenza genetica, che percorre la china di una progressiva e inesorabile decadenza.[1] L'esposizione diacronica implica un cam-

[1] Sul carattere tassonomico della "storia" di decadenza sussiste un'ampia convergenza. Cfr., tra gli altri, E. VOEGELIN, *Ordine e storia* (1966), trad. it. Bologna 1986, pp. 185 sgg.: le forme politiche e i corrispondenti caratteri si succedono secondo una temporalità, che è primariamente quella propria della narrazione mitica. Il principio che presiede alla tipologia, e al contempo il principio della transizione, è costituito dal predominio di una delle tre forze dell'anima. Per R. PORCHEDDU, *Dialettica delle costituzioni e delle ideologie nella Repubblica di Platone*, Sassari 1984, pp. 5-38, si tratta di una dialettica

biamento radicale dell'arco cronologico, in cui la *kallipolis* viene collocata: il paradigma non attiene ora al futuro del progetto, ma a un'epoca remota, ancestrale. La dilatazione della realizzazione dell'utopia contemplava l'eventualità che fosse già avvenuta «nell'infinito tempo passato» (VI 499c). Tale passato assume i tratti di un'età dell'oro, la cui disgregazione genera la pluralità delle *politeiai*, i diversi volti dell'età del ferro.

Il compromesso delineato pone termine al processo di lacerazione interna, che già minava l'*élite* al governo, contrapponendo le razze auree ed argentea a quella di ferro e bronzo. I metalli vili, metafora dei contadini e degli artigiani, indicano la scorretta inclusione tra i governanti di individui consoni al terzo ceto. Il verbo *helko* esprime la potenza dei modelli motivazionali, delle forze psichiche in gioco: le razze vili – l'*epithymetikon* – tirano verso l'arricchimento; quelle nobili – il *logistikon* e lo *thymoeides* – verso la virtù e l'ordine antico. L'esito del negoziato registra un sostanziale successo per le pulsioni appetitive e le loro figurazioni sociali, contemplando una radicale redistribuzione della proprietà, che dal ceto produttivo, ove era precedentemente confinata, sale agli strati superiori della città. I fautori del vecchio regime ottengono una clausola preclusiva dell'esercizio di attività crematistiche (cfr. 547d); si definisce un ruolo di *rentiers*, che è garantito dalla riduzione dei vecchi concittadini a una condizione analoga agli iloti.

Osserva Glaucone (547c5) che la *metabasis*, il mutamento costituzionale, gli sembra cominciare proprio di lì. L'*oikos*, il luogo della privatizzazione dei beni e degli affetti, costituisce infatti l'infrastruttura su sui si stagliano tutte le *politeiai* inique, il tarlo, discreto o manifesto, che ne erode la coesione e la sta-

che, modellandosi sulla storia, ne conserva un tempo logico, non cronologico. Diversamente dalla dialettica hegeliana, le figure si dispongono lungo un piano inclinato di decadenza. In generale, cfr. qui [*A*]. Cfr. inoltre H. RYFFEL, *ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ. Der Wandel der Staatverfassungen*, Bern 1949, p. 92.

bilità, consegnandole a un destino di decadenza. Il *pathos* platonico, nel denunciare il contratto inaugurale dell'ingiustizia, risuonerà nella invettiva di Rousseau: «Il primo che, dopo aver recintato un terreno, pensò di dire *questo è mio*, e trovò altri tanto ingenui da credergli, fu il vero fondatore della società civile. Quanti crimini, conflitti, omicidi, quante miserie e quanti orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che, strappando i paletti o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: "Guardatevi dal dare ascolto a questo impostore; siete perduti se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra è di nessuno".[2] L'*oikos* è la proiezione fattuale della *pleonexia*, del desiderio di potere e di ricchezza, il cui progressivo affermarsi, nella pluralità delle forme politiche e esistenziali, troverà l'apogeo nella tirannide e nel suo omologo antropologico, l'uomo tirannico.

Se l'istituzione dell'*oikos* è la premessa della vicenda contemporanea della *metabasis*, essa è al contempo l'epilogo di un'altra vicenda, quella che si consuma nello scenario della *kallipolis*. Le sue tappe sanciscono la distruzione dei meccanismi che garantiscono la perfezione del modello, l'invarianza nel tempo. Alla *kallipolis* va applicato il principio sociologico che presiede alla *metabasis*: il conflitto all'interno del gruppo al potere, secondo quanto era stato affermato nel libro V (465b). Ma è difficile sovvertire un modello ideale, che ha nell'unità la condizione di possibilità, un requisito strutturale. La difficoltà viene segnalata e sanata dalla trasformazione della forma discorsiva, che dalla costruzione dialettica passa al registro mitico, all'appello all'autorità delle Muse (545e sgg.). Queste rispondono che ciò che è nato deve anche perire: non forniscono pertanto una risposta sociologica, diretta, ma ascrivono la

[2] J.J. ROUSSEAU, *Sull'origine e fondamenti dell'ineguaglianza*, in *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Torino 1970, p. 321. Un accostamento analogo in M. VEGETTI, *L'io, l'anima, il soggetto*, in S. SETTIS (a cura di), *I Greci*, vol. I, Torino 1996, pp. 431-67 (p. 454).

metabole del paradigma alla caducità, che governa il flusso del divenire.

La causa della sovversione della città è ricondotta dunque a una legge generale, la cui naturalità caratterizza anche la modalità operativa specifica. Fasi di fecondità e sterilità si alternano tanto per le piante quanto per gli animali: i governanti, malgrado siano sapienti, non riusciranno a cogliere, con il ragionamento e la sensazione, i momenti favorevoli alla riproduzione della razza, e genereranno figli quando non si dovrebbe. L'arcaica credenza in una fecondità e sterilità che accomuna i viventi è inserita, dalle parole delle Muse, nel ritmo del cosmo. L'uomo non ha presa sul *kairos* che ne governa i fenomeni e i processi e, come affermano le *Leggi* (VI 775c), non si sa quale sia la notte o il giorno che, con l'aiuto degli dei, lo farà venire all'essere. L'incidente cosmico rende plausibile una fatale *défaillance* politica: l'errore nella programmazione degli accoppiamenti, stabilita dai governanti. Il *logismos* è uno strumento essenziale per la gestione eugenetica configurata nella "seconda ondata": per la determinazione del numero dei matrimoni conforme alle esigenze demografiche (460a), per il calcolo delle coppie nella pienezza riproduttiva (460e sgg.). L'*aisthesis* è a sua volta fondamentale per la selezione dei *partner* da abbinare (459a sgg.), come per l'individuazione dei bambini da allevare (460c).

Non è lecito – aveva affermato Socrate – che in una città felice regni il disordine nelle unioni reciproche: si faranno nozze tali da assicurare la riproduzione ottimale di quella razza che è costituita dall'*élite* civica (V 458e). La regolamentazione degli accoppiamenti consente di compensare, nella misura del possibile, ciò che la generazione comporta di caotico, corrompendo inevitabilmente il paradigma. Consente di sottoporre alla "necessità geometrica" quella "erotica", fautrice della moltiplicazione anarchica delle nascite, prodotta dalla natura privata del desiderio. Le incognite implicite al progetto sono presenti nel commento, ironico, di Glaucone: c'è pericolo che le necessità

erotiche siano più pungenti delle altre nel convincere e trascinare (*helkein*) la moltitudine del popolo. Le riserve avanzate nel libro V divengono una realtà acquisita nel racconto delle Muse. Esse non posseggono solo un sapere sulla temporalità, sulle sue leggi, ma ne conoscono la cifra strutturale: un "numero geometrico", che esprime il periodo cosmico, governa la buona o cattiva qualità dei processi riproduttivi (546c-d). L'ignoranza dei governanti tuttavia ne inficia il dominio, e dalle unioni, che non rispettano il momento opportuno, nasceranno figli non ben dotati per il loro ruolo.[3] All'ironia che affiora nelle perplessità, laicamente esposte da Glaucone, fa riscontro lo *humour* fantastico della parata di termini matematici, dispiegata nella spiegazione mitica. Lo *humour* attiene alla *hybris* di sottoporre la sessualità alla "necessità geometrica", qui espressa dall'impossibilità di controllare razionalmente il *kairos*, di accordare al tempo cosmico il tempo umano della *kallipolis*. La sconfitta del sapere eugenetico, simboleggiato dall'*arithmos geometrikos*, rappresenta il primo e fondamentale scacco politico: l'irrazionalità invaderà le anime e la città, riprendendo gradualmente il sopravvento.[4]

[3] Sul numero geometrico cfr. qui [*B*]. Una rilevante trattazione della problematica in ADAM, pp. 264-312. Il retroterra pitagorico, relativo alla simbologia numerica del matrimonio, è sottolineato da M. MEULDER, *L'invocation aux Muses et leur réponse (Platon, Rép. VIII, 545d-547c)*, «Revue de philosophie ancienne», X (1992) pp. 139-77 (pp. 147-48). Il numero nuziale serve a spiegare *a posteriori* l'origine delle costituzioni viziose; la sua conoscenza sarebbe comunque insufficiente a evitare la degradazione, in quanto andrebbe integrata dall'impossibile individuazione del *kairos*.

[4] Significativo è il commento di J. CHANTEUR, *Platon, le désir et la cité*, Paris 1980, p. 97: sebbene sia un errore intellettuale a provocare la decadenza, esso verte tuttavia sulla procreazione. Il desiderio sessuale appare il fondamento di tutti i desideri che corrompono i regimi. Sul trionfo della necessità erotica nei libri VIII-IX cfr. S. ROSEN, *The Role of Eros in Plato's Republic*, in *The Quarrel between Philosophy and Poetry*, New-York-London 1988, pp. 102-18. Cfr. anche le osservazioni di K. THEIN, *Mettre la 'kallipolis' en acte: l'équivoque temporelle dans la 'République' de Platon*, in C. DARBO-PESCHAN-

Il suo affermarsi segue una progressione generazionale, una progressiva corruzione della qualità degli uomini che si succedono al potere (546d-547a). Gli esiti della cattiva nascita si tradurranno nella trascuratezza, da parte dei nuovi difensori, del *nomos* sull'educazione, presidio della correttezza e stabilità civica (cfr. IV 423e sgg.). La conseguente incultura, musicale e ginnica, dei giovani, si mostrerà quando gestiranno a loro volta il meccanismo della cooptazione, non respingendo le anime di qualità inferiore tra gli artigiani e i contadini. All'identità e solidarietà subentrerà il conflitto sociale, inverando l'antica predizione dell'oracolo (III 415c): «la città perirà, quando sarà protetta da un difensore di ferro o di bronzo».

Le Muse pervengono ad applicare alla *kallipolis* il principio sociologico della *metabasis*, che si traduce nell'istituzione dell'*oikos*. Questo costituisce la negazione dei presupposti della città meglio governata, sintetizzati in apertura del libro VIII (543a-c), e incentrati sulla categoria di *koinonia*: comuni le donne, i figli, il processo educativo, i compiti tanto in guerra quanto in pace. Costituisce la negazione delle due grandi ondate,[5] prescrittive della forma di vita dei *phylakes*, configurate nel libro V. La sintesi includeva quindi i provvedimenti, assunti nel libro III (416c sgg.) e richiamati nel V (464c), relativi all'abolizione della proprietà privata, quindi ancora dell'*oikos*. La collettivizzazione o la soppressione del "mio", affettivo ed

SKI (éd.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris 2000, pp. 253-65 (260-61): la causa della corruzione della città è la non coincidenza del tempo cosmico e del tempo umano o politico. Creare tale rapporto era l'obiettivo della prima e seconda ondata nel libro V. Sul carattere scherzoso del racconto delle Muse vedi – tra gli altri – D. FREDE, *Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a-IX 576b)*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Platon. Politeia*, Berlin 1977, pp. 251-70 (pp. 255 sgg.).

[5] Cfr. qui vol. IV, [*Ba*], [*E*], con ampia bibliografia. Una rassegna storiografica delle interpretazioni del libro V è contenuta in N.H. BLUESTONE, *Women and the Ideal Society. Plato's Republic and Modern Myth of Gender*, Oxford-New York 1987.

economico, costituisce il baluardo dell'unità dei governanti, della omogeneità emotiva, della canalizzazione motivazionale verso la *polis*. Tale omogeneità trova completamento nel *gynaikeios nomos*, che configura il ruolo civico femminile: la comunanza delle donne con gli uomini concerne l'educazione, i figli, la custodia degli altri cittadini (cfr. V 466c). L'abolizione della famiglia genera donne *homophyeis*, sorelle politiche, anziché portavoci delle meschine e conflittuali istanze domestiche. Rende inoltre possibile quella nuova gestione dell'*eros*, l'eugenetica, che è funzionale alla riproduzione dei valori pubblici, alla formazione di un nuovo soggetto antropologico razionale.

Le Muse ci raccontano dunque la fine di quel "comunismo sessuale" che aiuta la città a mantenere il suo ordine, il suo quadro esatto e solidale, capace di resistere a ogni cambiamento. Al di là dei suoi confini si apre il caos delle *politeiai* ingiuste, dei mondi privati, dominati dalle passioni.

2. *La timocrazia e la formazione dell'uomo timocratico*

La tassonomia, delineata da Socrate, assume la forma di un racconto scandito da un tempo logico, in quanto la *kallipolis* costituisce il paradigma, in base al quale misurare l'affinità, e soprattutto la distanza, delle costituzioni che si succedono. La prima tappa, contemplata dalla sequenza diacronica, è la timocrazia, nella quale è soprattutto evidente l'aspetto dovuto al prevalere del carattere aggressivo (*tou thymoeidous*): l'ambizione di successo (*philonikiai*) e di onori (*philotimiai*, 548c).[6] Il nome stesso, un conio platonico, mostra il principio che pre-

[6] Sulla timocrazia cfr. qui [*D*]. La definizione platonica è chiaramente differente da quella aristotelica, che individua nel censo l'elemento peculiare (*EN* VIII 10 1160a31, 36). Sui caratteri della timocrazia e, più in generale, sulla centralità delle figure della guerra e del guerriero nel pensiero platonico, fondamentale è lo studio di L.H. CRAIG, *The War Lover. A Study of Plato's 'Republic'*, Toronto 1994.

siede alla costruzione delle *politeiai* e dei corrispondenti tipi antropologici: il dominio di una delle tre forze motivazionali e dei valori connessi. Tale principio costituisce inoltre la regola della transizione, la *ratio* di una storia che si muove tra figure tipologiche, seppure ricche di elementi derivanti dall'osservazione dei dati storici. Significativamente, l'analisi è incentrata sul *tropos* delle società, sullo stile di vita, sui modelli comportamentali collettivi, che si pongono in linea di continuità con quelli dei singoli. Limitata è pertanto l'attenzione dedicata allo *horos*, alla definizione statutaria, all'esame della struttura politica.[7] Ciò è evidente nella trattazione della timocrazia, che pur esemplificandola sugli stati dorici, nulla dice delle istituzioni, quali l'equilibrio dei diversi organi, cui Sparta era debitrice per la sua *eunomia*.[8]

La delineazione della *politeia* avviene all'insegna del mitico compromesso stipulato tra le razze, ponendola come intermedia tra l'aristocrazia e l'oligarchia (547c sgg.). Le razze crematistiche hanno imposto l'elemento fondamentale costituito dalla proprietà privata, ma la loro vittoria non è completa, in quanto gli avversari hanno forza sufficiente da precludere all'etica degli affari l'egemonia. Il compromesso si riproduce nella fisionomia del ceto emergente: il declino della *leadership* dei *sophoi*, la cui qualità è minata dagli errori eugenetici e pedagogici, dà luogo all'affermazione degli uomini *thymoeideis*, tipici del secondo ceto. Situazioni di vita pubblica descrivono il loro stile di vita, gli scenari delle campagne militari, dell'addestramento ginnico, della commensalità nei sissizi: gli spazi in cui si

[7] Sulla complessità semantica del termine *horos* vedi i rilievi di J. BORDES, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris 1982, p. 401: designa «la borne, la limite, d'où la définition». Nell'analisi dei regimi corrisponde in qualche modo alla determinazione di coloro che partecipano all'*arche*, mentre il *tropos* corrisponde ai costumi, ai *nomoi* in senso lato.

[8] In tal senso, tra gli altri, D. FREDE, *op. cit.* (n. 4), p. 259: Platone, come per le altre *politeiai*, non è interessato al funzionamento dell'ordinamento politico, quanto alle condizioni morali e psicologiche della città.

muovono i guerrieri, perseguendo la *time* nell'ambito dell'obbedienza ai governanti, della lealtà alla *polis*.

Ma il *tropos* dei timocrati si restringe repentinamente in uno spazio interno, sottratto allo sguardo pubblico, ove celebra un culto eversivo ed occulto (548a-b). L'oro e l'argento, riposti in depositi (*tamieia*) e forzieri, sono gli dèi cui l'oligarca, celato sotto la veste del soldato, offre il suo rito, in ossequio al credo del desiderio. Affiora dunque un *tropos* recessivo, ma strutturalmente connesso all'emergere delle razze vili nella *kallipolis*. La negatività di tale stile di vita era già stata enfaticamente denunciata da Socrate (III 416d-417b): l'eccellenza dei *phylakes* richiede che non posseggano alcun patrimonio privato (*ousian ... idian*), che non dispongano di un'abitazione o di un deposito che non siano accessibili a chiunque voglia entrarvi. Non è loro lecito maneggiare e neppure sfiorare oro e argento, perché empietà di ogni sorta vengono commesse a causa del denaro: solo così potranno salvarsi e salvare la città. Tali assunti, culminanti nell'erogazione ai *phylakes* di un *misthos* pari al mantenimento, erano stati ribaditi in apertura del libro VIII. Il *tamieion* (tesoro/magazzino), segno tangibile della corruzione della *kallipolis*, condurrà alla *metabole* la timocrazia (cfr. 550d).

L'intero *oikos* costituisce la topografia del desiderio, che si irradia al di là della figura primaria, il metallo prezioso, consona alla avara passione del tesaurizzatore. Nelle dimore recintate, veri "nidi privati", i guerrieri sperperano denaro per le donne e per chiunque altro vogliano (548b). Si consentono dunque quella felicità che Socrate aveva negato ai *phylakes*, suscitando le perplessità di Adimanto (IV 419a sgg.): i "regali alle etere" costituiscono un vantaggio della ricchezza, ai potenti ben noto.[9] L'*eros*, defluito dalla visibilità pubblica in cui la ne-

[9] Cfr. la *diaita* prescritta ai *phylakes* (III 404d): prevede di astenersi dalla gastronomia siciliana e dalle prelibatezze della pasticceria attica, quanto dalla compagnia delle celebri prostitute di Corinto.

cessità geometrica l'aveva collocato, torna ad insediarsi nell'oscurità domestica.

Lo spazio pubblico presiede analogamente allo stile di vita dell'uomo timocratico, corrispondente alla costituzione delineata: il metodo del "doppio testo", che funge da filo conduttore all'analisi, postula l'omologia dell'*ethos* collettivo e di quello del singolo.[10] La personalità individuale è modellata dalla rete motivazionale propria dello *thymoeides*: l'onore, che attende la vittoria, è la meta del temperamento aggressivo, assertivo, virile. Il suo *tropos* implica peraltro la passione della ricchezza, che subirà un accrescimento progressivo: egli non sarà in grado di sostenere l'atteggiamento signorile adottato in gioventù, in quanto non è puro riguardo alla virtù, non le ha conferito un fondamento razionale (549a-b).[11] La dinamica generazionale traduce a livello antropologico quella della *politeia*, la *metabole*

[10] Sul metodo del doppio testo vedi il "classico" studio di T.J. ANDERSSON, *Polis and Psyche*, Gôteborg 1971, che asserisce una forte coimplicazione causale (pp. 23 sgg.). La *polis* modella l'uomo attraverso le istituzioni sociali e culturali, esemplarmente la famiglia e il sistema educativo. A sua volta l'individuo modella la *polis*, in particolare attraverso il ruolo dell'*élite*: i libri VIII-IX mostrano come differenti tipi di cattivi governanti producano differenti tipi di cattive società. Si tratta di *representative personalities*, altamente espressive dell'*ethos* delle città corrispondenti. Per una diversa prospettiva cfr. G.R.F. FERRARI, *City and Soul in Plato's Republic*, Sankt Augustin 2003, pp. 42 sgg., che esclude ogni forma di interazione causale tra i due testi, tra i quali sussisterebbe un legame puramente analogico. Il fatto che un individuo abbia un carattere, costruito in analogia a un certo tipo di città, non implica la sua inclusione nella classe governante. Nonostante i limiti ermeneutici, peculiari al radicalismo di tale prospettiva, essa costituisce un prezioso contributo per una lettura aliena da ogni corrispondenza meccanica.

[11] La complessità psicologica dell'uomo timocratico, l'amante della guerra, è messa in luce da L.H. CRAIG, *op. cit.* (n. 6), pp. 42 sgg.: amore per il successo, per la musica, per l'ascolto, per il governo, per gli onori, per la ginnastica, per la caccia, passioni peraltro coerenti con la motivazionalità dello *thymos* (64 sgg.). A queste si aggiunge una sempre più evidente inclinazione per la ricchezza (cfr. 548e-549b). Una rigida presenza della costellazione non è tuttavia richiesta, come mostra l'esemplificazione nella figura di Glaucone.

della timocrazia in un'oligarchia. Se il campo di battaglia, cui attinge la legittimazione al potere, è lo scenario primario del timocratico, l'*oikos* è tuttavia una dimensione costitutiva della personalità, che proietta nell'anima i suoi valori.

La capacità di plasmare le anime fa dell'*oikos* il luogo privilegiato della *metabole*, della formazione della nuova *élite*, portatrice del nuovo *ethos*. Tale efficacia non era sfuggita a Socrate che aveva iniziato, proprio dal contesto familiare, la rassegna critica del processo educativo tradizionale. Non è forse «l'inizio la cosa più importante in ogni opera, e specialmente quando si abbia a che fare con chi è giovane e tenero? È soprattutto allora che ognuno viene plasmato, assumendo l'impronta con cui lo si voglia segnare (II 377a-b)». La rifondazione pedagogica doveva prendere le mosse proprio dalle favole, convincendo le balie e le madri a raccontare ai bambini solo quelle autorizzate (377b-c).

La vicenda della città assume dunque i tratti di una storia di famiglia, della genealogia dell'uomo che incarna per eccellenza la *pleonexia*, il tiranno. La galleria dei ritratti degli antenati si è aperta con quello dell'avo primigenio, il timocratico, la cui genesi si accinge a raccontare Socrate (549c): «Avviene più o meno in questo modo. Può accadere che si tratti del giovane figlio di un buon padre, il quale, abitando in una città non ben governata, rifugga dai pubblici onori, dai ruoli di potere, dai processi e da ogni simile attivismo (*philopragmosynen*), e ben volentieri accetti una condizione inferiore pur di non avere noie (*pragmata*)». Il racconto di Socrate si muove a un livello di descrizione fenomenologica, lontano dalla disamina delle cause di degenerazione della *kallipolis*. La città "mal governata", che si profila sullo sfondo, è una delle tante città in cui si installa l'*oikos*: in ognuna di loro può vivere un buon padre e in ognuna si può formare un giovane timocratico. Le formule cautelative – *pos*, *eniote* – mostrano inoltre come non si debba pensare ad un destino tipico, generalizzabile. La storia della decadenza del singolo è arricchita da tanti, coloriti dettagli, da su-

scitare l'impressione di assistere a vicende concrete, individuali. Vicende che comunque coinvolgono i membri dell'*élite*, la cui metamorfosi si fonde con quella delle città.

L'aspirazione paterna a «non avere noie» implica una serie di comportamenti che si correlano ad un'accezione peculiare del termine *pragmata*, diffusa a partire dalla seconda metà del quinto secolo, come testimoniano le commedie di Aristofane. Le "occupazioni", che generano noie, designano l'attività democratica nei suoi luoghi di esercizio, Consiglio, Assemblea, Eliea; i loro specialisti sono i sicofanti, gli accusatori pubblici, appassionati di cavilli, attaccabrighe. È l'ambito della *polypragmosyne*, dell'attivismo, o, con inflessione peggiorativa, della *philopragmosyne*.[12] L'ostilità verso tale modello comportamentale è chiaramente recepita dalla definizione della giustizia offerta nel libro IV (433a): «fare le proprie cose (*ta hautou prattein*) senza moltiplicare le proprie attività (*me polypragmonein*)»; l'ottica progettuale prescrive lo svolgimento del proprio *ergon* specifico nella *kallipolis*, contro il ripiegamento nella *apragmosyne*. Ma l'*apragmosyne*, come mostra eloquentemente il libro VI, è l'unica alternativa che si offre alle "nature filosofiche" nelle città corrotte, ove si impone paradossalmente la positività dell'inattività. Platone (496d-e) ci consegna l'immagine patetica di un Socrate che, di fronte ai trionfi dell'ingiustizia, si rintana meditatamente al riparo del muretto metaforico, resta inattivo (*hesychian echon*) e attende alle proprie

[12] Un'analisi del significato assunto da tali termini, nella seconda metà del V secolo, è condotta, recentemente, da P. DEMONT, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de la tranquillité*, Paris 1990, pp. 26 sgg. (con una disamina delle occorrenze nelle commedie di Aristofane). Con uno spoglio dei luoghi delle orazioni, cfr. K.J. DOVER, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele* (1974), trad. it. Brescia 1983, pp. 321 sgg. Sui risvolti ideologici, assunti nel dibattito politico, cfr. S. GASTALDI, *Bios hairetotatos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli 2003, pp. 48 sgg. Cfr. inoltre A.W.H. ADKINS, *Polypragmosyne and "Minding one's own Business"*, «Classical Philology», LXXI (1976) pp. 301-27.

cose (*ta hautou pratton*). La cura della virtù della ragione non è «davvero poco», ma neppure «il massimo» (497a): il Socrate platonico coltiva la prospettiva di un ordinamento politico degno della sua natura, la *kallipolis*, in cui accedere ad un potere regale. Anche il buon padre del libro VIII compie la scelta magnanima di fuggire dalla dimensione corrotta e competitiva della *polis*, ma il suo atto è privo di aloni drammatici quanto di implicazioni filosofiche e progettuali. È una scelta dettata da una saggezza meno eroica, più minimale, che approda al rifugio nel privato, dietro le mura dell'*oikos*.

Nell'*oikos* si recita una commedia quotidiana che vede entrare in scena un secondo protagonista, la madre. Il figlio la sente «addolorata perché il suo uomo non è fra i potenti, e perciò si trova tra le altre donne in condizione di inferiorità, poi perché vede che non si dà molto da fare per arricchire, non compete e non è aggressivo sia nelle cause private che nei pubblici affari, anzi sopporta serenamente tutte queste vicende (549c-d)». Di fronte alla scelta privata del marito, la moglie si fa portavoce dei valori della *polis*, che da sempre privilegia il cittadino impegnato nell'attività politica e militare. Questo è l'ambito in cui ha sviluppo la virtù virile, secondo la definizione offerta da Menone, nel dialogo omonimo: essere capace di amministrare gli affari pubblici, e in tal modo fare del bene agli amici e danneggiare i nemici, badando a non danneggiare se stessi (71e). Nelle recriminazioni femminili affiorano suggestioni del modello celebrato da Callicle nel *Gorgia* (485d): «non virile», *anandros*, è chi fugge i centri della vita civica, votato a non divenire *kalos kagathos* e *eudokimos* (484d). La topografia della virilità contempla significativamente il tribunale (486b-c), ove è indispensabile sapersi difendere, pena la privazione, da parte dei nemici, delle proprie sostanze (*ten ousian*), pena una vita nella città privo di onore (*atimon*).

Il discorso materno propone l'etica del successo, il modello motivazionale governato dalla *time*; illustra azioni, indica luoghi istituzionali cui presiede lo *tyhmoeides*. Luoghi pubblici,

ma in cui si proietta la dimensione dell'*oikos*: il prestigio si radica nella materialità del patrimonio, l'autoaffermazione richiede la tutela di ciò è "mio".[13] Si impone lo scenario che Socrate aveva rimosso dalla vita dei difensori (V 464c-e). Padroni solo del proprio corpo, essi non avrebbero conosciuto né processi né denunce reciproche, immuni dai motivi di conflitto che genera il possesso di ricchezze, figli, parenti.

Le recriminazioni, confidate al figlio, sottolineano le offese inferte allo *status* femminile dai comportamenti del coniuge, in un inestricabile intreccio di elementi sociali, finanziari e personali. Ella «si accorge che egli dedica a se stesso tutte le sue attenzioni, e per lei non nutre proprio né rispetto né disprezzo». La conclusione dello sfogo è già scontata: suo padre, troppo molle com'è, «non è un vero uomo (*anandros*)», e «aggiunge le altre litanie che le donne amano in questo genere di cose (549d-e)». La madre del giovane timocratico incarna dunque una tipologia: dissolta la *phylakis* nella dimensione remota cui ora attiene la *kallipolis*, emerge l'"eterno femminino" delle città dell'*oikos*.

3. *La donna e l'*oikos

Un ampio e variegato campionario di tale femminino ci è offerto da Aristofane, e, significativamente, nelle *Nuvole*. La commedia si apre con il lungo monologo di Strepsiade, tormentato da un problema squisitamente privato. I toni sono da commedia nuova, "borghese": debiti su debiti, per colpa del figlio e della madre, donna di gran casato che lui, campagnolo, ha avuto il torto di sposare. Il padre ci presenta il giovane dabbene (*chrestos*), il "signorino": «zazzera, carri da corsa, se li sogna perfino, i cavalli» (vv. 14-16; trad. it. di B. Marzullo). I ca-

[13] Sulla rilevanza delle relazioni matrimoniali, all'interno delle strategie di autoaffermazione, cfr. *Resp.* II 362a-b: l'ingiusto potente prende moglie da qualsiasi casa voglia, dà le figlie spose a chi vuole. Cfr. inoltre 363a.

pelli lunghi, diffusi tra i laconizzanti, la mania per l'equitazione, mostrano che Fidippide ha abbracciato lo stile di vita dell'aristocrazia. Nel prologo fa ora ingresso la madre, una di città, la nipote di Megacle, figlio di Megacle, una genealogia eloquente, nell'evocare l'antica stirpe degli Alcmeonidi: «aristocratica, ricca, raffinata [...] lusso, profumi, sete orientali, baci da fottere» (vv. 46 sgg.). Il ritratto della nobildonna è dominato dalla *tryphe*, dalla passione per il lusso, per i piaceri dell'*eros*.

La difformità tra il maschile e il femminile si acutizza al momento della nascita del figlio, sfociando in un litigio per l'imposizione del nome (vv. 60 sgg). Lei ne voleva uno del suo rango, in "ippo", tipo Santippo; lui voleva quello del nonno, Fidonide. Si giunge a un compromesso – Fidippide – basato sulla crasi tra nomi da cavalieri e l'idea di risparmio che è in Fidonide. La pacificazione onomastica non implica tuttavia quella dei temperamenti e lo scontro si riapre sui modelli educativi. Lei, prendendolo in braccio, lo vezzeggia: «quando sarai grande, sfilerai in trionfo sull'Acropoli, come Megacle, il vestito di porpora». Lui parla al bambino di un modesto futuro campagnolo, parole che cadono nel vuoto: il domani sarà all'insegna delle ambizioni equestri, e, inesorabilmente, dei debiti. La commedia mette dunque in scena una famiglia che è minata dal conflitto generazionale, analogamente a quanto accade alla città. La frattura, che oppone il figlio al padre rinvia a sua volta ad un'altra, quella che al padre oppone la madre. Il discorso materno sollecita nel giovane le aspirazioni all'autoaffermazione, gli insegna la morale dello *status*, sociale ed economico.[14] Ne coltiva l'indole timocratica, ricevuta dallo zio Megacle.

Se anche l'*oikos* del contadino Strepsiade può ospitare una nobildonna, essa è ovviamente una presenza abituale in quello,

[14] Una lettura della relazione madre-figlio è contenuta in K.J. RECKFORD, *Father-beating in Aristophanes' Clouds*, in S. BERTMAN (ed.), *The Conflict of Generations in Ancient Greece and Rome*, Amsterdam 1976, pp. 89-121 (p. 113): nella famiglia di Strepsiade, una moglie *oversexed* spinge il figlio a sod-

aristocratico, dello Spartano. Le *Leggi* ci forniscono più volte il ritratto della Spartana, il *topos* della sua "licenza", ricorrente nella letteratura dalla metà del V secolo. Il libro I registra un'affermazione *tranchante* dell'Ateniese: a Megillo, che esalta l'espulsione dei simposi da Lacedemone, risponde contrapponendogli un dato probante, la sregolatezza (*anesin*) delle sue donne (637c). Il libro VI denuncia un errore, esiziale, delle costituzioni doriche, non avere esteso i sissizi, sicura garanzia di integrazione collettiva, alla componente femminile, lasciandola a una vita priva di disciplina (780d sgg.). Indubbiamente l'obiettivo era improbo. Quella femminile è la parte del genere umano che per natura, a causa della sua debolezza, tende maggiormente a dissimulare, ad ingannare, rivelandosi la più difficile da regolamentare. Ma proprio per questo la posta era cruciale: da allora molte cose sono sfuggite di mano. Il libro VII torna a denunciare l'incompletezza del legislatore: egli si è fermato a metà cammino, lasciando le donne alla mollezza, al lusso, a un regime disordinato, procurando pertanto alla città una metà della felicità che avrebbe potuto avere (806c).

Il ritratto delle Spartane, delineato nelle *Leggi*, evoca quello delle donne dei timocrati, proposto nella *Repubblica*. Queste sono infatti compagne di *tryphe* nelle dimore recintate, complici dei segreti ed eversivi piaceri degli oligarchi. Portavoci dell'ideologia del *tamieion,* favoriranno l'irradiarsi della *philochrematia*, innescando la *metabole* nella *politeia* successiva (VIII 550d).

La sregolatezza delle donne è segnalata con forza da Aristotele nel libro II della *Politica* (9 1269b12 sgg.), ove rappresenta la parte maggiore della critica a Sparta.[15] Il termine *anesis* desi-

disfare le sue ambizioni, vendicando le frustrazioni dovute all'inadeguatezza del padre. Sull'ambivalenza materna nella letteratura greca cfr., in generale, PH.E. SLATER, *The Glory of Hera*, Boston 1971, in particolare pp. 410 sgg.

[15] Sulla figura della donna spartana, e in particolare sulle sue implicazioni ideologiche, cfr. J. REDFIELD, *The Women of Sparta*, «Classical Journal»,

gna la debolezza della legge nei loro confronti e la libertà che ad esse ne deriva: vivono infatti al di fuori del suo dominio, contraddicendo apertamente il fondamento della costituzione. La forza d'animo, la *karteria*, perseguita dal legislatore per la componente maschile, è rimasta inoperante per quella femminile, producendo una netta polarizzazione. La libertà dal *nomos* implica un'esistenza governata dalla dissolutezza estrema, trascorsa *trypheros*, sotto l'imperio del lusso. L'onore tributato alla ricchezza diviene nella città un esito obbligato, anche perché è presente un'aggravante peculiare: gli Spartani sono dominati (*gynaikokratoumenoi*) dalle donne. Il dato viene ricondotto a un tratto comune ai popoli guerrieri, la grande inclinazione per l'*eros*, che trova una codificazione mitica nell'unione di Afrodite e Ares. L'argomentazione registra una precisazione significativa: «del resto che differenza sussiste tra il fatto che governino le donne o che dalle donne i governanti siano governati? Identico è l'esito (1269b32-4)». La ginecocrazia è dunque una forma di autorità specifica, diversa da quelle che annovera la casistica costituzionale, perché radicata nell'articolazione della psicologia e degli spazi connessa ai ruoli sessuali. Il potere femminile non ha comunicazione diretta con la scena pubblica, ma si affida alla mediazione degli uomini, al renderli succubi con una tecnica obliqua. Rinvia alle astuzie alle quali si ricorre nell'*oikos*, piegando la città intera ai suoi valori.

LXXIII (1977-78) pp. 146-61; P. CARTLEDGE, *Spartan Wives: Liberation or Licence?*, «Classical Quarterly», XXXI (1981) pp. 84-105. In generale, sulla trattazione platonica e aristotelica, cfr. S. CAMPESE, *La cittadina impossibile*, Palermo 1977. Un'analisi della critica aristotelica alla costituzione spartana è condotta, recentemente, da L. BERTELLI, *La Sparta di Aristotele: un ambiguo paradigma o la crisi di un modello?*, in R. VATTUONE (a cura di), *Sparta fra tradizione e storia*, Bologna 2004, pp. 9-71.

4. *I servi e l'*oikos

La madre del giovane timocratico non è certo la sola a tessere l'elogio della *philotimia* e della *philochrematia*. La drammatizzazione della scena domestica introduce altri personaggi, un coro anonimo che le si affianca. I servi, di nascosto, gli ripetono le stesse cose, e lo invitano, divenuto adulto, a perseguire il debitore insolvente, o chiunque, impunemente, abbia arrecato un torto a suo padre. Lo invitano a mostrarsi più uomo (549e sgg.).

Gli anonimi servi della *Repubblica* sembrano tradire le fisionomie di un Onesimo, di un Davo, i servi della commedia menandrea, temuti dai padri di famiglia. Significativa è l'accoglienza irriverente che, negli *Epitrepontes* (1078 sgg.), Onesimo riserva al suocero di Carisio, il padrone. A bussare alla porta, afferma senza mezzi termini, è quel «bilioso (*chalepos*)» di Smicrine, venuto a reclamare la figlia e la dote. Egli svela i gretti calcoli, che si celano sotto l'apparenza degna e severa, gli impartisce un breve corso di filosofia sulla responsabilità del carattere, nel determinare le fortune e sfortune dell'individuo.[16] È il *tropos* dunque che gli fa compiere atti inconsulti, è a questo che deve addebitare la propria rovina. La denuncia sdegnata della sua insolenza, *parrhesia*, da parte dell'interlocutore, non fa desistere Onesimo da un'osservazione *tranchante*, conclusiva (1114): «credi di essere intelligente e invece hai dimostrato di avere la testa più dura di un sasso» (trad. it. di F. Ferrari).

La figura dello schiavo appartiene al fondo più antico della commedia e i personaggi di Aristofane sono oziosi, mentitori, inclini all'ubriachezza e alla ghiottoneria come i discendenti

[16] Interessanti i rilievi di C. PRÉAUX, *Ménandre et la société athénienne*, «Chronique d'Egypte» XXXII (1957) pp. 84-100: i domestici, nel corso dell'azione, si riveleranno comicamente più saggi e filosofi dei loro padroni, esprimendo la critica che il pubblico rivolge un po' a se stesso. Si tratta infatti, diversamente da quella aristofanea, di una commedia di autocritica (pp. 89-92).

della *nea*. Per essere all'altezza di questi ultimi dovrebbero perfezionarsi in un'ulteriore caratterisca, l'astuzia.[17] Il tratto più diffuso nella *nea* è infatti l'acutezza, la scaltrezza, che fa di Davo – o comunque si chiami – il prototipo del *servus callidus*. Egli non è mai a corto di espedienti e, dopo qualche minuto di riflessione, un piano scaturisce dalla sua mente, circostanziato fino al dettaglio. I padri di famiglia ne saranno le vittime ordinarie; per i giovani sarà la carta vincente nella realizzazione dei loro progetti. Sintomatico è l'intreccio dell'*Aspis*. Mentre gli altri personaggi si limitano a una deplorazione inattiva, Davo inscena la brillante finzione, che si contrappone alla volontà di Smicrine di sposare la nipote, divenuta ereditiera alla morte in battaglia del fratello Cleostrato, possessore di un ricco bottino. La commedia si apre con il monologo del pedagogo, che compiange la – presunta – scomparsa del giovane padrone, il suo *trophimos* (1 sgg.). Il *pathos* anima uno spaccato di aspettative, deluse dal mancato ritorno, composte in un modello di vita familiare, "borghese": per sé, il premio della devozione; per lui, le dignità militari o politiche; per la sorella, un marito degno del fratello stesso, al quale questi l'avrebbe data. Se alla smaccata avidità del vecchio (82 sgg.), Davo risponde con ironia aggressiva, mette invece la sua acutezza al servizio dell'attaccamento al padroncino, della realizzazione dei suoi voleri.

La *Perikeiromene* mostra a sua volta la complicità tra Davo e Moschione, al fine di ottenere i favori di Glicera, della quale il giovane si è invaghito. Una complicità questa volta non idilliaca. Moschione riconosce la prontezza, l'inventiva del collaboratore – è *kompsos*, «in gamba (298 sgg.)» – ma diffida delle

[17] Sulla problematica cfr. PH. LEGRAND, *Daos*, Lyon-Paris 1910, pp. 294 sgg.: nel corso della commedia di mezzo lo schiavo si perfeziona in tal senso. Sulla ripresa e rielaborazione di situazioni e caratteri presenti nella tradizione tragica e comica, cfr. T.B.L. WEBSTER, *Studies in Menander*, Manchester 1960², pp. 162 sgg. Per una lettura del testo menandreo alla luce del contesto storico-culturale, in particolare artistico, cfr. G. MÉAUTIS, *Le crépuscule d'Athènes et Ménandre*, Paris 1954.

bugie, delle vanterie (267 sgg.). Davo rivendica la cura e la fatica spese per assecondare le aspirazioni del suo *trophimos*, ma ne rivendica, comicamente e spavaldamente, la contropartita, una vita da commerciante: gli piace riempirsi la pancia.

Anche Platone ci rappresenta un rapporto privilegiato tra i servi e il padroncino, servi che «sembrano animati da buone intenzioni», come verosimilmente apparirebbe un pedagogo. La fiducia riposta dal buon padre si rivela tradita dagli sfrontati consigli, impartiti «di nascosto», a sua insaputa. Inaffidabilità, pusillanimità caratterizzano lo *status*, il *cliché* servile: gli *Epitrepontes* ritraggono Onesimo che, timoroso della punizione di Carisio per la sua indiscrezione, sgattaiola fuori di casa furtivamente, di nascosto (901 sgg.). Come Onesimo, gli anonimi personaggi della *Repubblica* impartiscono una lezione di filosofia morale, questa volta di sapore callicleo. L'impudenza nei confronti del capofamiglia è lealtà nei confronti dell'autoaffermazione del giovane, è lealtà ai valori dell'*oikos*.

L'atmosfera da commedia nuova, che si respira nell'*oikos* platonico, era d'altro canto già percepibile nella rappresentazione, poco benevola, della madre del timocratico. Il *ménage* menandreo mette in scena la tirannide femminile: un uomo, stimato felice sulla pubblica piazza, quando apre la porta di casa, è tre volte sventurato; la moglie domina su tutto, dà ordini, battaglia senza tregua (K.-A. fr. 219). D'altro canto irascibile, litigiosa, *philonikos*, è la sua indole (K.-A. fr. 636).[18]

Il fondamento del dominio è frequentemente il denaro, come mostra un brano del *Plokion*, conservato da Aulo Gellio (*N.A.* 2 23.8, 12 = K.-A. fr. 296-97). Un marito, costretto dalla moglie, ricca e brutta, a vendere un'ancella perché le faceva

[18] C. PRÉAUX, *art. cit.* (n. 16), p. 95, rileva come la rappresentazione menandrea sia consona a un pubblico di uomini, che vive un *ménage* monotono e in qualche misura sottoposto all'autorità femminile. Altrettanto consona è la rappresentazione di cortigiane raffinate e tenere fanciulle, che ne costituisce una fantasia di evasione.

ombra, maledice la notte che fu principio di tutti i mali: aver preso Crobile con i suoi sedici talenti e il naso di un cubito. Sopportarne l'arroganza è impossibile, padrona della casa, delle terre, di tutto. Potrebbe trattarsi dello stesso personaggio che, in un altro frammento (K.-A. fr. 492), consiglia caldamente al figlio di dar retta alla madre – Crobile – e, quindi, di sposare la parente. Secondo Legrand sarebbe infatti ipotizzabile un contesto inerente al *Plokion*: dopo che il marito, in un accesso di energia, ha autorizzato il matrimonio del figlio con una povera vicina, Crobile, sdegnosa di chi è privo di sostanze, avverserebbe il progetto, proponendo una ricca ereditiera.[19] Le disavventure del brav'uomo del *Plokion* ricordano quelle del buon Strepsiade di Aristofane, alle prese con una nobildonna ambiziosa. Disavventure analoghe sono note al buon padre della *Repubblica*, hanno come teatro il suo *oikos*.

Lo stereotipo femminile, proposto da Menandro, è già presente in Alessi, significativamente nei versi riportati nei *Deipnosofisti* di Ateneo (XIII 558e = K.-A. fr. 150). «Ah, disgraziati! – noi che abbiamo venduto / il bene di vivere a nostro genio e di spassarcela, / e ora viviamo schiavi delle mogli, altro che libertà / E poi, aver la dote: non è forse un onore che ci tocca? / Ma amaro, questo è certo, e traboccante di donnesca bile (*gynaikeias choles*)! / Al confronto, la bile dei mariti è miele puro: / loro, se le mogli li offendono, perdonano; / quelle invece fanno torto e ancora rinfacciano; / comandano nelle faccende che non le riguardano, / e dov'è giusto che comandino, se ne infischiano» (trad. it. di M.L. Gambato).[20] Un'analoga bi-

[19] Cfr. PH. LEGRAND, *op. cit.* (n.17), pp. 164-65. In generale sulla misoginia che caratterizza la commedia nuova, pp. 148 sgg. Il frammento, diversamente da Kock (929), è inserito tra le «incertae fabulae» (vedi inoltre la discussione testuale *ad loc.*). Analogamente i framm. 636, 801=Kock 754, 651.

[20] Una disamina delle difficoltà testuali sollevate dal passo è condotta da M.L. GAMBATO, *Ateneo. I Deipnosofisti*, trad. commentata su progetto di L. Canfora, Roma 2001, vol. III, p. 1407, n. 3.

le, segno di un cattivo *thymos*, sembra animare la madre del timocratico: una collera, un'acrimonia, alimentate dall'offesa al proprio *status* coniugale, dall'invidia per quello delle altre.

Il matrimonio non può dunque non rappresentare una calamità. Ancora Alessi afferma che nessuno, in salute e dotato di senno, prenderebbe moglie. Meglio essere colpito da atimia: se agli *atimoi* non è consentito governare i vicini, l'uomo sposato non è più signore (*kyrion*) di se stesso; i mariti, diversamente dai magistrati, sono tenuti a un rendiconto (*euthynas)* quotidiano (K.-A. fr. 264). Menandro condivide il sarcasmo e le apprensioni. Il matrimonio è un male, anche se necessario (K.-A. fr. 801). Il sarcasmo dà voce ad una maledizione, consegnataci nuovamente da Ateneo (XIII 559e = K.-A. fr. 119): perisca miserabilmente chi si sposò per primo, poi il secondo, poi il terzo, poi il quarto, poi il successivo!

Sarcasmo ed amarezza caratterizzano la rassegna platonica delle miserie della vita familiare (V 465c): «le penose difficoltà che si incontrano nell'allevamento dei figli e nei tentativi di guadagnare per dare ai domestici il cibo necessario [...], ricorrendo a ogni espediente per procurarsi del denaro da consegnare a donne e domestici con l'incarico di amministrarlo». Sofferenze ignobili, ben note agli uomini delle città contemporanee, ignote agli uomini della *kallipolis*.

5. *Conflitto familiare e conflitto psicologico*

Il coro degli amici della *philotimia* si allarga all'opinione pubblica, allineata alla riprovazione degli *apragmones*, espressa da Pericle nell'*Epitafio* (Thuc. II 40.2). Il contrasto delle figure sociali si traduce nel conflitto delle forze psicologiche: i discorsi e i comportamenti paterni alimentano e fanno crescere, nell'anima del figlio, il principio razionale, quelli degli altri stimolano i principi desiderante e collerico. Poiché non ha una cattiva natura, ma frequenta cattive compagnie, addiviene a un compromesso, consegnando il comando di sé al principio ambizioso di successo e aggressivo, diventando un uomo superbo e ambizioso di onori (550a-b).

Adimanto approva la ricostruzione socratica della genesi dell'uomo timocratico: forse coincide con la sua esperienza. Forse la ritiene coerente con la genesi della costituzione corrispondente, in ossequio al metodo del "doppio testo". L'assenso in tal caso non sarebbe ovvio. Dal contesto mitico della lotta tra le razze, al quale presiedono le vicende cosmiche, la *metabole* si è infatti spostata nella dimensione quotidiana della città, e in particolare del nucleo familiare.[21] Indubbiamente la "classe governante" dell'*oikos* – il padre e la madre – è formata da elementi contrapposti come quella della *kallipolis*, e lui stesso costituisce una mescolanza di razze nobili e vili. Gli individui, anche i migliori, non sembrano avere maggiori *chances*, nella scelta del *partner*, di quelle avute dai guardiani nell'applicare la scienza dell'eugenetica. Il tipo di conflitto, manifestato dai genitori e rispecchiato nel figlio, non è tuttavia identico a quello che si verifica nella *politeia*. Qui la contrapposizione si pone, all'interno dei governanti, tra nature filosofiche e guerriere e quelle inclini alla ricchezza. La madre e i servi, per converso, non incitano il giovane al far denaro, ma si appellano ripetutamente alla virilità, al sentimento di orgoglio e vergogna, a ciò che è rispettato e elogiato in un uomo. Si appellano, con successo, principalmente e direttamente allo *thymos*, alle sue richieste di riconoscimento, di onore. L'approccio psicologico è favorito da un dato generazionale e sociale: lo *thymos* domina l'anima del ragazzo di nobile natura (*eugenous*), del «cucciolo di buona razza» (II 375a).

L'anima di un ragazzo come Glaucone, che il fratello Adimanto addita quale esempio di timocratico per la sua *philonikia* (VIII 548e). Socrate aveva sottolineato che giustamente i

[21] In tal senso cfr. ancora L.H. CRAIG, *op. cit.* (n. 6), p. 60: se paragonare la natura timocratica con quella della sua città può illuminarle ulteriormente entrambe, ciò è impossibile nel caso delle loro genesi. La descrizione di come un singolo uomo timocratico giunga all'essere appare letteralmente prosaica, rispetto all'ignoranza del numero nuziale da parte dei guardiani.

fratelli erano stati lodati per il loro coraggio nella battaglia di Megara, quali «figli di Aristone, stirpe divina di un uomo glorioso (II 368a)». I due giovani aristocratici costituiscono gli interlocutori per una strategia educativa tale da farli divenire i *phylakes* emblematici. Il nodo cruciale consiste nel persuaderli che la sfida della filosofia è la più degna di un uomo libero, che la sapienza è la più alta virtù, ciò per cui essere onorati. Consiste nel canalizzare il patrimonio dello *thymos* verso gli obiettivi del *logistikon*, della *kallipolis*, di sottrarlo alle influenze oligarchiche e tiranniche.[22]

Nessun buon maestro, nessun Socrate viene in aiuto del giovane timocratico, il cui buon padre ha compiuto la scelta per il privato. Non offrendo un investimento positivo, deboli sono le remore che il *logistikon* è in grado di offrire al naturale impulso all'autoaffermazione, al suo sviluppo senza freno. Esse sono facilmente neutralizzate dalle blandizie rivolte allo *thymos* dalle altre figure dell'*oikos,* sostentate dal conformismo che vige nella *polis*.

6. *Padri e figli*

L'attenzione del giovane si rivolge innanzitutto alle parole, ai comportamenti paterni, il modello che naturalmente si offre all'imitazione. Emerge il classico motivo padre/figlio, il cui pe-

[22] Su questa problematica cfr. qui vol. II, [*A*]. Cfr. L.H. CRAIG, *op. cit.* (n. 6), p. 44: l'uomo timocratico costituisce la chiave per comprendere sia Glaucone che Adimanto, entrambi figli di Aristone (*of the Best*) e quindi *prima facie* candidati allo *status* di *second best*, in base allo schema di decadenza (p. 44). Si profila la suggestione che dietro l'anonima figura del "buon padre" della *Repubblica* si celi quella di Aristone, il capofamiglia dell'*oikos* di Platone. Una figura enigmatica, sulla quale non abbiamo testimonianze certe. Sulla problematica cfr., recentemente, M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003, pp. 9 sgg. Le nature dei fratelli non sono identiche (L.H. CRAIG, *op. cit.* (n. 6), pp. 112 sgg.): Glaucone è propriamente un amante della vittoria, aperto alla sfida filosofica; Adimanto è un amante dell'onore in senso stretto, più sensibile alle esigenze della pubblica opinione.

rimetro, rigorosamente maschile, è indicato dal termine *hyos*. Se l'archetipo è rinvenibile nell'*Odissea*, ove Telemaco si rivela il vero rampollo dell'eroico genitore, l'imperativo di generare figli simili al padre continua a mantenere la sua efficacia normativa nella città.[23] Quando gli Ateniesi discutevano le motivazioni per avere una prole, mettevano in luce i fattori materiali, il sostentamento nella vecchiaia e la celebrazione di riti funebri appropriati. Ne sottolineavano inoltre il significato simbolico quale segno di una buona vita: in una sorta di calvinismo riproduttivo, esemplificato dal Tello citato da Erodoto (I 30), l'opinione pubblica riteneva che i buoni figli attestassero i buoni genitori e la felicità dell'esistenza. Soprattutto gli Ateniesi esprimevano l'orgoglio maschile per il proprio erede.

I beni, ricevuti in eredità, erano molteplici, dalla proprietà ai debiti, alla fama, alle amicizie e le inimicizie. Ci si aspettava che il giovane aiutasse il padre a combattere le battaglie, militari e legali. Come afferma Creonte nell'*Antigone* (vv. 641-44), «gli uomini si augurano di generare e di avere in casa figli obbedienti, poiché essi ricambino male al nemico e onorino l'amico, conforme al padre» (trad. it. di R. Cantarella).[24] Il buon figlio doveva illustrare il nome e l'*oikos* del padre, guadagnar-

[23] Le implicazioni sociologiche e ideologiche peculiari a tale obiettivo sono messe in luce da O. LONGO, *I figli e i padri. Forme di riproduzione e controllo sociale in Grecia antica*, in E. AVEZZÙ - O. LONGO (a cura di), *Koinon aima. Antropologia e lessico della parentela greca*, Bari 1991, pp. 77-108; A. COZZO, *Eredità fisico-biologica e riproduzione sociale ed economica*, «Dialogues d'histoire ancienne», CXII (1991) pp. 59-77.

[24] I caratteri che l'autorità paterna rivestiva in Atene sono analizzati in A.R. HARRISON, *The Law of Athens: the Family and Property*, Oxford 1968, pp. 70 sgg. Un aspetto fondamentale consisteva nella discrezionalità che inerìva all'accoglimento del nuovo nato nella famiglia: l'alternativa era l'esposizione. Il conseguimento della maggiore età scioglieva il figlio maschio dal controllo del padre, ma questi, in qualità di capofamiglia, continuava probabilmente ad avere la facoltà di estrometterlo dalla casa. Tale ripudio comportava l'esclusione dai culti familiari, una sostanziale difficoltà nel difendere il proprio diritto alla cittadinanza e, forse, la privazione dell'eredità.

ne l'approvazione ed evitarne la censura, realizzando grandi cose; per rispondere alle aspettative doveva essergli fornita una educazione adeguata.

Protagora, nell'omonimo dialogo, fornisce una lettura significativa dello sforzo educativo messo in opera (325c sgg.). Cominciando dalla prima infanzia e per tutta la vita, i genitori ammaestrano e ammoniscono; non appena il fanciullo comprende ciò che gli viene detto, la nutrice, la madre, il pedagogo e il padre stesso fanno a gara perché divenga il più possibile ottimo, indicandogli il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto, e, se obbedisce volentieri, bene, altrimenti lo raddrizzano con minacce e percosse. Il coro unanime dell'*oikos* lo addestra dunque all'acquisizione di quella virtù politica – la giustizia – che costituisce la condizione di possibilità della vita associata. Alla sequenza iniziale seguono quelle successive, promosse dall'iniziativa dell'*oikonomikos*: l'educazione ginnico-musicale, fornita dai maestri, trasmetterà lo stesso patrimonio morale, che, divenuti adulti, impartirà loro a sua volta la città. Le leggi, nel correggere le deviazioni personali, forniscono quel paradigma comportamentale, impersonale ed univoco, che garantisce la coesione e l'omogeneità del corpo civico.[25]

Il sofista Protagora ci presenta l'idillio di un universo privato e pubblico che collabora alla trasmissione della giustizia. Il fanciullo viene introdotto ai valori già interiorizzati nella fami-

[25] Sul modello educativo delineato nel *Protagora*, e sulla sua rilevanza nella teoria platonica, cfr. M. VEGETTI, *Protagora, autore della 'Repubblica'? (ovvero, il "mito" del 'Protagora' nel suo contesto)*, in G. CASERTANO (a cura di), *Il 'Protagora' di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004, vol. I, pp. 145-58. Sui meccanismi educativi messi in atto dalla *polis* cfr., tra gli altri, S. CAMPESE - S. GASTALDI, *Immagini e pratiche educative della città antica*, «Quaderni della Fondazione G. Feltrinelli», XXIII (1983) pp. 9-31; M. VEGETTI, *«La città educa gli uomini»: polis classica e formazione del cittadino*, in E. BECCHI (a cura di), *Storia dell'educazione*, Firenze 1987, pp. 35-50, e S. CAMPESE - S. GASTALDI, *La festa e l'educazione del cittadino*, *ivi*, pp. 107-46; G. CAMBIANO, *Diventare uomo*, in J.P. VERNANT (a cura di), *L'uomo greco*, Roma-Bari 1997², pp. 87-120.

glia, buon figlio che succede al buon padre, buon *oikonomikos* al buon *oikonomikos*, buon cittadino al buon cittadino (cfr. 318e-319a). Ma Protagora, com'è noto, sta rispondendo all'obiezione socratica relativa all'insegnabilità della virtù (319e-320a): i migliori non sono capaci di comunicarla ad altri, pur possedendola. Nessun esempio potrebbe essere più significativo di quello addotto, Pericle. Egli aveva curato che Paralo e Santippo fossero educati brillantemente, ma il sapere che gli era proprio non lo aveva saputo trasmettere. Il sofista si confronta con un dato fattuale, che introduce un'aporia nell'ottimismo antropologico e pedagogico: da uomini *agathoi* nascono molti figli *phauloi*, di nessun pregio (326e). Ma già Atena, nel manifestare la fiducia in Telemaco, il figlio di Odisseo e di Penelope, aveva espresso una visione sfumata, un oscuro pessimismo (*Od.* II 270-80): «in realtà pochi figli sono simili al padre, i più sono inferiori, pochi migliori».

Lo scacco del padre, nel libro VIII della *Repubblica*, costituisce il contrappunto della corruzione della *politeia*, causa e sintomo al tempo stesso. Il registro metaforico ne introduce la figura (548b): i timocrati, gustando in segreto i piaceri, «sfuggiranno alla legge come i figli al padre». Il paragone suggerisce la tradizionale continuità tra il capofamiglia/cittadino, il *nomos*, la razionalità, che Platone stesso asserisce nelle *Leggi*, tornando a proporre la centralità dell'*oikos*. Il legislatore, nell'impartire le direttrici educative alle nutrici, è turbato da una preoccupazione: quest'ultime non vorranno obbedire per la loro natura di donne e di schiave. Saranno gli uomini che ascolteranno i suoi precetti, mediando tra la dimensione pubblica della ragione e chi ne è separato da una doppia alterità (VII 789e sgg.).

Nella *Repubblica* la sequenza metaforica viene evocata solo per segnalarne l'inefficacia normativa. La città è infatti popolata da fanciulli cattivi perché tali essa li ha formati, trascurando la vera Musa, quella che si accompagna ai discorsi e alla filosofia (548b-c): la città diseduca gli uomini, contrariamente a

quanto affermato da Simonide (fr. 53D) e Protagora. La disobbedienza alla legge è iscritta nella sua obbedienza all'interesse individuale, nell'incapacità di promuovere l'identificazione collettiva: è iscritta nel suo farsi portavoce della *pleonexia,* che promana dal privato.

Tramontata la *kallipolis*, la città scivola inesorabilmente verso il peggio, e il meglio assume una dimensione retrospettiva, configurandosi come tale solo, comparativamente, quando si rivela già perduto. La dinamica di decadenza assume il volto del conflitto generazionale,[26] che, focalizzato nell'*oikos*, delinea le sequenze di una storia di famiglia. Il padre del timocratico incarna il "meglio", intende porre un argine alle tendenze negative che, provenienti dall'esterno, sono riproposte, sulla scena domestica, dalla moglie e dai servi. Contrariamente all'idillio protagoreo, l'interno familiare è lacerato e la figura chiave è portatrice di valori obsoleti, esautorata dal ruolo di iniziatore a un universo pubblico, che appare dominato dall'ingiustizia.

Il figlio dunque non è simile al padre, e la famiglia, come la città, è popolata di fanciulli cattivi, che disobbediscono al *logos*. Anche nella famiglia l'aporia normativa appare obbligata perché, a formare un Telemaco, non sono presenti né un Odisseo né una Penelope. Il *logistikon* paterno, compiuta la scelta rinunciataria, non è in grado di offrire all'imitazione un modello persuasivo, portando in sé i germi della *défaillance* educativa. La *Repubblica* arricchisce la casistica già significativamente prodotta da Platone: *agathoi* che non trasmettono ai figli la virtù perché la loro non è una virtù vera.

[26] La centralità della problematica è sottolineata da L.S. FEUER, *Generational Struggle in Plato and Aristotle*, in S. BERTMAN (ed.), *op. cit.* (n. 14), pp. 123-27: il conflitto generazionale costituisce l'agente primario dell'alternarsi delle forme politiche. Sulla problematica cfr. anche L. PALUMBO, *Eros Phobos Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*, Napoli 2001, pp. 60 sgg.

7. *L'oligarchia e la formazione dell'uomo oligarchico*

La seconda tappa, contemplata dalla parabola di decadenza, è l'oligarchia, la costituzione «fondata sul censo (*apo timematon*), nella quale i ricchi detengono il potere, che è negato al povero» (550d). Si tratta dunque di una plutocrazia, conformemente alla definizione che di questa fornisce il Socrate dei *Memorabili* (IV 6.12): le *archai* sono conferite in base alla ricchezza, *ek timematon*. La condizione di *plousioi* implica che solo una parte degli abitanti della *polis* abbia accesso al potere, stabilendone il numero in modo istituzionale. A seconda del tasso di oligarchia viene infatti fissato un limite censitario, uno *horos*, più o meno elevato, che esclude settori più o meno ampi della popolazione dalla partecipazione alle cariche (551a-b).

La ricchezza, oltre a costituire l'elemento statutario che definisce il regime, gioca un ruolo centrale nel *tropos* della *politeia*, a cominciare dalla genesi. Il *tamieion*, ove è riposto l'oro, distrugge la precedente forma politica: i timocrati escogitano motivi privati di spesa, dando a tal fine una falsa interpretazione delle leggi, alle quali non obbediscono né loro né le loro donne (550d). La *philochrematia*, che già aveva esercitato la sua efficacia corrosiva sulla *kallipolis*, rappresenta un elemento permanente di instabilità, latente sotto l'egemonia dell'ambizione.

La *philochrematia*, annidata nell'*oikos*, si irradia inesorabilmente nella *polis*. I timocrati, a forza di tenersi d'occhio e di emularsi l'un l'altro, finiscono per diffondere questo modo di vita nella maggior parte del loro gruppo (550e). L'esito della dinamica è la trasformazione istituzionale, ma prima ancora antropologica (551a-b): «invece che uomini ambiziosi di successo e di onori finiscono per diventare appassionati di affari (*philochrematistai*) e di ricchezze (*philochrematoi*)». Escludono quindi dal potere chi non risponde ai requisiti censitari, ottenendo tale obiettivo con la forza delle armi o comunque ricorrendo all'intimidazione. Torna ad affermarsi il principio sociologico che governa la *metabasis*, il conflitto all'interno del-

l'*élite*, avviato dalla spirale emulativa. Il percorso della *philochrematia* è scandito dall'illegalità che, all'inizio furtivamente praticata dai timocrati, diviene una pratica sistematica di eversione e sovversione del *nomos*. È scandito inoltre dalla violenza che, introdotta dalla schiavizzazione dei concittadini, perpetrata nella *kallipolis*, si perpetua nell'uso politico di *bia* e *phobos*.[27]

L'analisi dei caratteri della costituzione consiste nella rassegna degli errori, convergenti nella violazione delle regole della *kallipolis* (551c sgg.). Innanzitutto quella della competenza: se nel precedente regime i governanti erano scelti in base alla capacità militare, ora si impone il criterio censitario, fomite di inefficienza. Viene quindi meno il principio dell'*oikeiopragia*, cardine della giustizia, a favore della *polypragmosyne* relativa ai ruoli di *rentiers*, di affaristi, di soldati. In particolare viene meno la concezione del bene comune, perché la città non è ora una ma due, quella dei ricchi e quella dei poveri, che abitano nello stesso luogo, ma continuano a tramare complotti reciproci. L'oligarchia costituisce il paradigma di quella frattura verticale che Socrate aveva già individuato in ogni *polis*, articolandola in altre, innumerevoli fratture (IV 422e). Gli spazi, che segmentano il suolo civico, sono delimitati dalle mura degli *oikoi*, i microcosmi conflittuali dominati dall'affermazione di ciò che è mio. Si invera quanto lo stesso Socrate aveva predetto

[27] Se la tipologia del libro VIII allude alla *politeia* spartana, ai fenomeni di corruzione propri del IV secolo, l'immagine del feroce e avido oligarca si alimenta di suggestioni provenienti dal vissuto degli Ateniesi, dello stesso Platone. Eloquente è il resoconto fornito da Lisia dell'azione dei Trenta tiranni nei confronti della sua famiglia. I loro emissari, tra gli altri beni, avevano confiscato a lui e al fratello centoventi schiavi, dei quali avevano tenuto per sé i migliori, lasciando i rimanenti al tesoro (*Contro Eratostene*, § 19). Egli era riuscito a sottrarsi alla cattura, ma Polemarco era stato arrestato in strada e costretto a bere la cicuta. Lisia sintetizza l'operato degli oligarchi in una frase dalla coloritura trasimachea: «la città era senza risorse, il potere aveva bisogno di denaro» (§ 6). Sull'oligarchia, in generale, cfr. qui [*E*].

ai *phylakes*: se avessero posseduto terre, case, denaro, sarebbero diventati amministratori (*oikonomoi*) e agricoltori anziché difensori; avrebbero trascorso la vita intera odiando e venendo odiati, temendo molto di più i nemici interni che quelli esterni (III 417a-b). Vediamo gli oligarchi correre verso la *metabole*, la rovina imminente, e con loro la collettività intera.

Nella delineazione della *metabole* è percepibile una chiave di lettura economica: i cambiamenti nella distribuzione della ricchezza tendono a produrre quelli istituzionali.[28] Fenomeni di alienazione e concentrazione della proprietà fondiaria generano un ceto di indigenti, ulteriore trasgressione all'*oikeiopragia* (552a sgg.): un ceto di fuchi, parassiti della comunità. Il registro metaforico platonico prevede l'articolazione in una specie priva di pungiglione, destinata a un'esistenza da mendicante, e una dotata di un pungiglione temibile, formata da delinquenti. Celata negli angoli della città, vive dunque una popolazione dedita all'illegalità contro la proprietà – furti, saccheggi – che i magistrati provvedono a tenere sotto controllo (*katechousin*) con la forza. Il ricorso alla repressione è il sintomo della rassegnazione alla loro presenza, della rinuncia a intervenire sulle cause della spirale patologica: la mancanza di educazione, il cattivo allevamento e l'assetto della costituzione. L'*apaideusia* è una componente strutturale del circuito economico: virtù e ricchezza si oppongono come due pesi posti sui piatti di una bilancia, che sempre tendono a farla inclinare in sensi contrari (550e). Gli oligarchi incoraggiano dunque la dissolutezza dei giovani, i consumi dispendiosi, al fine di incamerarne i patrimoni, grazie ai prestiti su ipoteca (555c sgg.). Ma l'intemperanza prodotta si rivolgerà, inevitabilmente, contro di loro. L'eser-

[28] Cfr. IV 422a: la ricchezza produce lusso, pigrizia e innovazione politica (*neoterismon*); la povertà, in aggiunta al desiderio di innovazione, servilismo e inefficienza. La rilevanza dell'interpretazione economica del cambiamento costituzionale, nel pensiero di Platone, è sottolineata da E. BARKER, *Greek Political Theory* (1918), London 1970, p. 289.

cito dei fuchi, dei risentiti, consapevole della pochezza altrui e della propria superiorità numerica, darà corso al conflitto civile a lungo covato: nascerà la democrazia.

I fuchi, i veleni che la fisiologia del regime ha prodotto per la propria rovina, costituiscono una nuova specie antropologica, che tuttavia attiene al *genos philochrematon*. Il dispendio è una variabile interna al possesso della ricchezza, una modalità intrinseca e primaria del suo modello motivazionale. Il povero di oggi faceva ieri parte dell'*élite* al potere, il soggetto della storia di decadenza, svolgendo la funzione di erodere il patrimonio che lo abilitava all'esercizio del potere stesso. Era già un parassita della collettività, sotto la veste del governante. Il suo *tropos* era modellato dai valori dell'*oikos*, il favo in cui lavorava alla malattia dell'alveare civico (552b-c).

La formazione dell'uomo oligarchico ci racconta la storia di un'illusione tradita. Il figlio del timocratico all'inizio «emula il padre e ne segue le orme, poi lo vede urtare d'improvviso contro la città come se fosse uno scoglio, perdendo le proprie cose e se stesso: aveva magari ricoperto l'incarico di stratego o qualche altro importante ruolo di comando, poi, trascinato in tribunale e danneggiato nel processo da sicofanti, era stato messo a morte o esiliato, o ancora privato dei diritti e dell'intero patrimonio» (553a-b). La genesi torna ad aprirsi con una scena d'interno, la trasmissione maschile dei valori nella famiglia; l'imitazione assume ora una sfumatura competitiva, coerentemente al carattere timocratico del modello proposto. Ma una scena d'esterno incrina repentinamente la devozione filiale: la metafora del naufragio, che rappresenta la rovina del prestigio paterno, evoca una vicenda ben nota della storia di Atene, la battaglia navale contro Sparta, ingaggiata presso gli isolotti delle Arginuse (X. *HG.* I 6.33 sgg.). Evoca l'accusa di non aver soccorso i naufraghi rivolta agli strateghi vincitori, l'inutile appello alle testimonianze che comprovano la loro buona fede (7.4-7). Evoca la procedura illegale sostenuta da Teramene, e la pena proposta, la confisca dei beni e la condanna a morte. L'in-

tervento dei sicofanti favorisce il trionfo dell'ingiustizia, al quale uno solo, tra i pritani, si oppone, Socrate, figlio di Sofronisco (7.9-15).

La vicenda delineata nella genesi chiaramente non costituisce una tipologia generalizzabile, poiché non è un destino comune avere come padre un generale tradito. Un'esperienza simile può tuttavia condurre un giovane timocratico a diventare un uomo oligarchico, in modo rapido e sicuro (553d). Tra gli uomini multiformi, *pantodapoi*, che affollano la democrazia ateniese (557c), non era certamente difficile reperibile materiale idoneo alla fenomenologia della decadenza individuale. Domina sempre lo scenario della *philopragmosyne* che aveva condizionato le scelte del nonno, il suo rifiuto del coinvolgimento politico, dettato da un'amara saggezza. Ma il figlio del timocratico ha interiorizzato l'etica dell'autoaffermazione, dell'impegno, che promuove una reazione ben diversa. Viste e sofferte tali cose, perdute le sue sostanze, atterrito, «rovescia dal trono della sua anima l'ambizione di onori (*philotimian)* e quel principio aggressivo (*to thymoeides)*». Se poi, umiliato dalla povertà, si dedica agli affari (*pros chrematismon)*, e risparmiando e lavorando con tenacia riesce a mettere insieme un patrimonio, «insedierà in quel trono il principio del desiderio (*to epithymetikon*) e dell'avidità di ricchezza (*philochrematon)*, e ne farà il "gran re" di se stesso» (553c).

Agli occhi del giovane la figura paterna, che giganteggiava nell'immaginario infantile, appare ora patetica. I suoi comportamenti, sottoposti al vaglio della spregiudicatezza circostante, sono divenuti inattuali, lontani dalla realtà, ingannevoli. Egli scopre che l'onore e la gloria non sono di aiuto ai loro servitori, una volta privati della ricchezza, né, d'altro canto, la virtù, come nella *kallipolis*, si pone quale premio a se stessa. Il timocratico richiede un premio esterno, una contropartita, in particolare nella forma del conferimento del potere. Dipende dunque dalla popolarità, dalle opinioni condivise; è incline a identificare la fonte dell'onore con il bene socialmente egemo-

ne.[29] Nella genesi dell'oligarchia, il terreno dell'emulazione si era spostato nell'ambito della ricchezza, nella sfida dell'accumulazione, considerata il banco di prova del valore (550e). Analogamente il giovane mostra l'eredità paterna nella reattività all'umiliazione inferta, nella tenacia, investendole tuttavia nell'obiettivo di ricostituire e incrementare il patrimonio.

L'instabilità caratterizza lo *thymoeides*, appartenente alla sfera irrazionale dell'anima: Glaucone, nel libro IV, ne aveva inizialmente ipotizzato l'affinità con la parte desiderante (439e). Socrate, nel rivendicarne la specificità, aveva asserito la possibilità di integrarne le aspirazioni all'interno delle finalità proprie della ragione. L'obiettivo sarebbe stato conseguito grazie all'azione, precoce ed assidua, dell'educazione, alla capacità di modellamento, di persuasione, intrinseca in particolare a quella musicale (442a). Altrimenti lo *thymoeides* sarebbe andato incontro ad una affermazione univoca, oppure alla degenerazione, alla subordinazione all'*epithymetikon*.

Il libro VIII descrive il puntuale verificarsi delle alternative negative, dal ruolo di compromesso tra i principi psichici alla inesorabile deriva verso quello *philochrematon*. Descrive anche le *défaillances* che accompagnano un'educazione repressiva.[30]

[29] Su questo punto cfr. L.H. CRAIG, *op. cit.* (n.6), p. 78; R. PORCHEDDU, *op. cit.*, (n. 1), pp. 20 sgg. In generale, sul modello comportamentale peculiare allo *thymoeides*, cfr. qui vol. III, [*E*].

[30] Cfr. la critica rivolta all'educazione degli Spartani (*Leg.* I 635b sgg.), ai quali, unici tra Greci e i barbari, il legislatore ha prescritto di astenersi dai piaceri, dai simposi. Egli ha tuttavia ritenuto che se qualcuno, fin da bambino, fugge del tutto i dolori e i timori, sarà incapace di controllarli: un'analoga educazione doveva essere impartita nei confronti del piacere, pena l'incorrervi rovinosamente. Il simposio, sottoposto a una precisa regolamentazione, diviene un mezzo fondamentale di addestramento alla *sophrosyne*. Sul progetto educativo delineato nelle *Leggi* cfr., tra gli altri, S. GASTALDI, *Educazione e consenso nelle Leggi di Platone*, «Rivista di storia della filosofia» III (1984) pp. 419-52. Sull'antropologia dell'ultimo Platone e sulla centralità, al suo interno, dell'autocontrollo delle passioni, cfr. Y. BRÈS, *La psychologie de Platon*, Paris 1973², pp. 321 sgg.

Il *tropos* della *politeia* sottolineava come la formazione dei timocrati fosse avvenuta all'insegna di *bia*, della costrizione: essi avevano trascurato i discorsi, la filosofia, avevano concesso più dignità alla ginnastica che alla musica (548b). A livello dell'individuo, l'interiorizzazione del modello era percepibile nella selezione delle inclinazioni, nella inflessibilità e arroganza del carattere (549a, 550b). L'affermazione dello *thymoeides* promuoveva un semplice contenimento della *philochrematia*, premessa del suo trionfo nella generazione successiva.

Le ambiguità paterne nei confronti dell'*epithymetikon* divengono infatti nel figlio immediatezza operativa: «quanto al principio razionale e a quello aggressivo [...] depostili a terra da una parte e dall'altra di quello, e resigli schiavi, al primo non permette di calcolare e di indagare nient'altro se non il modo di incrementare il patrimonio, e al secondo dal canto suo di ammirare e di onorare null'altro se non la ricchezza e i ricchi, e di rivolgere le sue ambizioni a nessun'altra cosa che non sia l'acquisizione di ricchezza e di quant'altro porti a questo scopo» (553d). Il trauma della povertà istilla l'ansia di acquisire nel figlio del timocratico, facendone un innamorato del patrimonio. Infatti «come i poeti amano le loro opere e i padri i figli, così anche chi si è arricchito prende sul serio le sue ricchezze, come un'opera sua propria, oltre che, come gli altri, per la loro utilità» (*Resp.* I 330c).

8. *Virtù e denaro*

Il giovane fa dell'*epithymetikon* il "gran re" di se stesso, cingendolo con tiare e collane e appendendo sciabole alla sua cintura (553c). Agli occhi degli Ateniesi, il gran re dei Persiani è il depositario della ricchezza: un'immagine mitica di colore orientale si salda alla nota esperienza del potere, esercitato dal suo oro, sulle vicende politiche delle città greche. Cremilo, che nel *Pluto* di Aristofane conferisce al dio il merito di promuovere l'intero operare umano, gli attribuisce significativamente anche la superbia del despota (170). La commedia mette in luce

la dinamica totalizzante implicita al principio *philochrematon*, al suo oggetto concreto e quantificabile, il denaro (187 sgg.). Il denaro si contrappone ai beni culturali menzionati da Cremilo – la musica, gli onori, il valore – come a quelli gastronomici – pane, dolci, lenticchie – ricordati da Carione. Tutti questi ingenerano sazietà, ma di quello non è mai sazio nessuno: se uno prende tredici talenti, ne desidera (*epithymei*) sedici; quando ne ha sedici, ne vuole quaranta e dice che altrimenti non vale la pena di vivere.[31]

Penia illustra successivamente a Cremilo lo stile di vita del povero, distinguendolo da quello dello *ptochos*, del mendicante (*Pl.* 548 sgg.): vive risparmiando (*pheidomenon*) e lavorando (*tois ergois prosechonta*), senza il superfluo, ma provvisto del necessario. Avaro (*pheidolos*) e laborioso (*ergates*) è a sua volta l'uomo oligarchico: «soddisfa fra i suoi desideri solo quelli necessari, e non spende denaro per altro, ma rende schiavi, perché inutili, gli altri desideri» (554a). Egli conserva dunque lo stile di vita imposto dalle sventure giovanili, ma piegandolo ad un'etica estranea alla vecchia, obbligata prudenza, l'etica peculiare alla *hybris* del tesaurizzatore (*thesauropoios*, 554b1). Il suo comportamento non si conforma al ruolo strumentale, svolto dalla ricchezza, che Socrate sottolinea nel libro IX: la terza parte dell'anima è chiamata *philochrematon* perché con il denaro si appagano i desideri relativi al cibo, al bere, al sesso (580d-e).

L'oligarchico appare ricercare nel denaro un oggetto immutabile, immobile, eterno, che, se può assumere tutte le apparenze quando circola, prende quella di un bene unico, suscettibile solo di accrescimento, quando è tesaurizzato. Esso usurpa a un principio trascendente i suoi attributi, ma li svilisce rapportandoli ad un oggetto convenzionale, piegato a un fine im-

[31] La dinamica totalizzante implicita al principio *philochrematon* è messa in luce anche dal Socrate di Senofonte: chi è animato da tale passione non ha altra occupazione che la ricerca del guadagno (*Mem.* II 6.3).

proprio. Nel libro II la moneta era stata definita da Socrate «un simbolo in funzione dello scambio» (371b). Aristotele, nel libro I della *Politica* (10 1258b2 sgg.), identifica a sua volta nell'usura il paradigma della crematistica contro natura, in quanto il prestatore trae il guadagno dal denaro stesso, senza affidarne la valorizzazione al movimento della circolazione. Il linguaggio, mutuato dai processi di generazione biologica, ne sottolinea, per contrasto, l'artificiosità: *tokos*, l'interesse, come un figlio, *tokos*, somiglia al genitore; è infatti *nomisma nomismatos*, «denaro figlio del denaro».

L'usura svolge un ruolo centrale in quei processi di concentrazione delle ricchezza che segneranno la fine dell'oligarchia (555c sgg.). Gli uomini d'affari continuano ad aumentare la massa dei fuchi e dei miserabili, "iniettando" denaro nei concittadini dissipatori, «per ricavare moltiplicati gli interessi figli di quel padre (*tou patros engonous tokous*)» (555e-556a). L'espressione richiama un contesto lontano dall'indagine sociologica, la temperie teorica che caratterizza le pagine conclusive del libro VI. Di fronte alle insistenze di Glaucone a trattare del buono, Socrate si schermisce, timoroso di esprimere opinioni infondate, di esporsi al ridicolo (506e-507a). Egli gioca sul doppio significato del termine *tokos*: un'altra volta salderà il suo debito con il racconto del padre; per ora gli interlocutori riceveranno l'interesse (*ton tokon*), la prole del buono stesso (*engonon autou tou agathou*). La ripresa del linguaggio del libro VI mette in luce la fallacia filosofica ed esistenziale dell'oligarchico, che conferisce la paternità, il ruolo di principio fondante, al denaro. Egli è succube di quella fascinazione dell'oro che già oscuramente irretiva il timocrate, suo padre.[32]

[32] Sui passi del libro VI cfr. qui vol. V, [*F*]. Sull'analisi aristotelica dell'usura cfr., recentemente, S. CAMPESE, *I 'bioi' economici nel I libro della 'Politica'*, in F.L. LISI (ed.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Sankt Augustin 2004, pp. 153-65. Sul carattere simbolico che la tesaurizzazione conferisce al denaro cfr. J. CHANTEUR, *op. cit.* (n. 4), p. 38.

Come, più del padre, egli è un uomo doppio, lacerato. La mancanza di educazione fa nascere in lui desideri simili a fuchi, alcuni mendichi, altri malfattori, che vengono tenuti sotto controllo (*katechomenas)* con la forza dalla cura che egli dedica al suo altro interesse (554b-c). La crudezza dei rapporti di dominio presiede alla rete delle relazioni psicologiche: il *logistikon* e lo *thymoeides* erano stati definiti *douloi* del "gran re", l'*epithymetikon*, evocando l'asservimento dei sudditi al despota persiano, l'illiberale dipendenza dei Greci dalle sue ricchezze. L'immagine sintetizzava quel rovesciamento dell'assetto di potere che costituisce l'affermarsi dell'ingiustizia (cfr. IV 442a-b): al governo del desiderio per il bene generale, proprio della ragione,[33] subentrava quello della pulsione alla gratificazione fine a se stessa. La figura dello schiavo esprime il rapporto di dipendenza assoluta, ma anche la dinamica dello sfruttamento: il *logistikon* mette la sua capacità calcolante al servizio del desiderio, se ne fa, humeanamente, l'utile servitore.

La nuda costrizione si applica ora al rapporto tra i desideri, a cominciare dalle inclinazioni ai comportamenti delittuosi, cui l'oligarchico dà libero sfogo, allorché possa contare sull'impunità: tutele degli orfani e altri simili casi. Quando si tratta di sperperare le proprietà altrui, ben vitali sono infatti i desideri congeneri ai fuchi dotati di pungiglione (554d). Negli altri rapporti di affari, in cui gode di una buona reputazione perché sembra essere giusto, con una sorta di apprezzabile autocostrizione tiene a freno (*katechei*) gli altri cattivi desideri che pure lo abitano, non perché li convinca che non vanno nella direzio-

[33] Su questo punto cfr., in particolare, l'analisi di C.H. KAHN, *Plato's Theory of Desire*, «Review of Metaphysics», XLI (1987) pp. 77-103: la tripartizione dell'anima costituisce al contempo una partizione del desiderio. La ragione è nel libro IV distinta dall'appetito in quanto desiderio di ciò che è ritenuto buono e benefico; tale finalità pratica si traduce nel desiderio a governare sulle altre parti, governo che sarà ulteriormente rafforzato allorché gli obiettivi della buona vita saranno costituiti filosoficamente. Sulla problematica cfr. qui vol. III, [*H*], § 5, con ampia bibliografia.

ne migliore, né li ammansisca con un discorso razionale, ma con il peso della necessità e della paura, tremante com'è per l'insieme delle sue sostanze (554c-d). L'oligarchico si comporta dunque come il giusto di cui aveva parlato Glaucone, mosso, al pari dell'ingiusto, dalla naturale *pleonexia* (II 359b sgg.): tributa un ossequio pubblico alle norme, in modo da assicurarsi il consenso sociale, ma è sollecito nello stringere al dito un metaforico anello di Gige.

Il suo è un caso di "temperanza intemperante", analogo a quello, descritto nel *Fedone* (68c sgg.), sintomatico della virtù propria degli uomini volgari. Questi, per paura (*phoboumenoi*) di essere privati di determinati piaceri, dei quali hanno un vivo desiderio, si astengono da altri, in quanto sono dominati (*kratoumenoi*) dai primi: l'*akolasia* è, paradossalmente, il principio della loro *sophrosyne*. Gli uomini volgari applicano all'etica una logica economica, in quanto scambiano piaceri contro piaceri, dolori contro dolori, paura contro paura, il più con il meno, come fossero monete. In realtà vi è una sola moneta dotata di valore, in cambio della quale barattare tutto ciò, la *phronesis* (69a).

Tale accorto investimento del patrimonio pulsionale è riproposto, nell'oligarchico, dall'attività calcolante, al servizio degli obiettivi perseguiti. Il *logistikon* può inibire la gratificazione di una pulsione, ma la finalità non è motivante sul terreno a lui peculiare, poiché si identifica con il far denaro. La deliberazione verte sull'ordinato soddisfacimento degli obiettivi della terza parte dell'anima, posti come criterio del valore, e il conflitto interiore non approda al *kratos* della ragione, ma a quello dei desideri sui desideri (554d).

Se le scelte prudenziali tutelano l'oligarchico dallo scalpore di una condotta scandalosa, lo consegnano tuttavia alla vita senza grandezza che è propria dell'avaro. Nella città egli sarà «un antagonista mediocre nella competizione [...] per il conseguimento di onori elevati». Non accetta infatti «di spendere denaro in vista della fama e di simili agoni, temendo di risve-

gliare i suoi desideri dispendiosi e di convocarli come alleati nell'ambizione di successo» (554e-555a). Tali comportamenti replicano, a livello individuale, le dinamiche di privatizzazione che dominano la *politeia*, le loro ricadute nefaste sul benessere civico. Gli oligarchi sono incapaci di combattere una guerra, stretti nell'alternativa di armare una massa ostile, e quindi più temibile dei nemici stessi, o di trovarsi carenti di truppe. Sono comunque riottosi a finanziare le campagne militari a causa dell'avidità di ricchezze (551d-e). Il singolo rifugge dagli investimenti finalizzati alla promozione sulla scena pubblica, timoroso dell'esosità materiale e psicologica.[34]

I *Caratteri* di Teofrasto (26) ritraggono, umoristicamente, l'uomo oligarchico mentre prorompe in un'esclamazione significativa: «quando cesseremo dal rovinarci con le trierarchie e le liturgie?» Un sottile umorismo anima anche la pagina platonica, seppure questa privilegi la ricostruzione di una lacerazione interiore: il timore per l'affermazione della folla inibita dei de-

[34] Platone, nelle *Leggi*, sintetizza la differenza tra chi reinveste le ricchezze nella comunità e chi, al contrario, le tesaurizza, nell'opposizione *agathos/plousios* (V 742e sgg.). Si tratta di due diversi soggetti, di due diversi circuiti economici: la proprietà acquistata con azioni giuste e ingiuste è più che doppia di quella acquistata solo con le azioni giuste; a loro volta le spese (*analomata*), per chi non ne assuma alcuna, né nobile né ignobile, sono minori della metà rispetto a quelle di chi è disposto ad assumerne per un fine nobile (*eis kala*). Se dunque il primo soggetto ha doppie entrate e uscite dimezzate, il secondo non potrà mai superarlo in ricchezza. Dei due uomini, l'uno è buono (*agathos*), l'altro non è malvagio quando è economo (*pheidolos*), ma talvolta raggiunge il colmo della malvagità (*pankakos*): *agathos* non lo sarà mai. Si perviene dunque a uno schema a tre variabili. Chi guadagna giustamente e ingiustamente, senza spendere né giustamente né ingiustamente, diviene ricco se è anche economo; chi è completamente malvagio, generalmente un dissoluto (*asotos*), è povero del tutto; chi spende le sue sostanze nobilmente e le acquista solo onestamente, non può facilmente procurarsi una fortuna superiore, ma neppure impoverirsi in misura sensibile. Da tale schema discende una legittima conclusione: i molto ricchi (*pamplousioi*) non sono buoni e quindi neppure felici, *eudaimones*.

sideri dispendiosi, permeabili alle sollecitazioni delle ambizioni. Un'economia emotiva che minerebbe gli equilibri interiori, incrinerebbe la scelta esistenziale per i valori, privati, della tesaurizzazione.[35]

9. *Educazione e denaro*

L'oligarchico non è *kakos*, grazie all'«apprezzabile» autocostrizione che sa abitualmente esercitare sui cattivi desideri, inclini alla dissolutezza e all'arbitrio. Non è peraltro *agathos*: l'appropriazione illegale fa parte delle sue strategie accumulative e ne incoraggia le latenti aspirazioni agli eccessi del lusso (cfr. 554d). Può risultare un uomo più decoroso (*euschemonesteros*) di molti altri, ma «la vera virtù, quella dell'anima concorde (*homonoetikes*) e armoniosa (*hermosmenes*), fuggirà via lontano da lui» (554e).

Socrate, nel delineare il modello della *kallipolis*, era animato da un ottimismo educativo: la *paideia*, elaborata nei libri II e III, potenziava il terreno motivazionale del *logistikon* e dello *thymoeides*, indebolendo quello dell'*epithymetikon* (IV 441e-442a). Ma ben diversa è la strategia psichica attuata dall'oligarchico. Egli rifugge dalle pazienti procedure della persuasione e, d'altro canto, la motivazionalità dominante è quella della *philochrematia*, di una passione, che ricorre ad una terapia omeopatica, all'uso della paura, un'altra passione. Il verbo *katechein* (554d1) designa la violenza di una repressione che si esprime metaforicamente nella *douleia* (554a7): questa non im-

[35] Il buon cittadino si segnala per la partecipazione alle campagne di guerra e per aver reso nota l'entità delle proprie sostanze, sottoponendosi a tassazioni e liturgie. Emblematico è il caso illustrato da Lisia, in chiusa dell'orazione *Sui beni di Aristofane* (§ 63). Anche le spese non necessarie sono state affrontate in vista del vantaggio della *polis*: acquistando non solo cavalli di razza, ma anche cavalli da competizione, l'accusato riuscì a vincere alle Istmiche e alle Nemee, procurando gloria a sé, ma soprattutto alla collettività. Cfr. anche qui [*E*], parte II.

plica ora la valenza dello sfruttamento utile (cfr. 553d2), ma allude al nudo incatenamento, alla messa in condizione di non nuocere, applicata ai desideri improduttivi. L'operazione non è certamente risolutiva, analogamente a quanto avvenne per la *philochrematia* dei timocrati, contenuta ad opera dello *thymoeides*. Anche i desideri dispendiosi dell'oligarchico mantengono inalterato il loro vigore e, dalla condizione attuale di latenza, passeranno all'egemonia nella generazione successiva.

Come si è visto, nella città vige l'*apaideusia*. La cecità di *Ploutos*, posto a capo dell'*ethos* civico, si manifesta nel corto respiro della strategia economica, politica, familiare. Gli oligarchi praticano il cannibalismo sociale, incoraggiando l'*habitus* consumistico, indifferenti e permissivi verso la dissolutezza: impossibile venerare la ricchezza e acquisire un adeguato livello di moderazione nei cittadini (555c-d). Il cannibalismo ha come vittime privilegiate i giovani, prodotto di un modello culturale che, oltre alla musica, ha trascurato anche la ginnastica, funzionale all'*ethos* bellico, timocratico. Platone ripropone il *topos* della viltà dei ricchi, delineando, sarcasticamente, una sequenza cruciale: nel momento della battaglia, i poveri magri, bruciati dal sole, li vedono ansimanti e in preda al panico, perché cresciuti nell'ombra, appesantiti da molta carne superflua (cfr. IV 422d).

Se una scena d'esterni è consona a rappresentare il conflitto tra governanti e sudditi, che innesca la *metabole* della *politeia*, tale conflitto si rifrange nelle innumerevoli scene d'interno, che frammentano il suolo civico. L'*habitus* giovanile rifluisce infatti nelle famiglie, traducendo la *stasis* nel conflitto generazionale. I padri rendono i figli dei viziati incapaci di ogni lavoro del corpo e dell'anima, troppo molli e pigri per resistere a piaceri e dolori (556b-c). Li rendono, intimamente, dei fuchi. Questa è una specie antropologica che attecchisce nell'*oikos* (552c), perpetuando i costumi degli avi: qui il timocrate sperperava denaro per le donne, era già un fuco sotto la maschera del militare.

10. *La democrazia e la formazione dell'uomo democratico*

Nasce, dunque, la democrazia. I poveri, «usciti vincitori dal conflitto, uccidono alcuni degli avversari, altri ne esiliano, e a chi resta distribuiscono in modo egualitario (*ex isou*) l'accesso alla cittadinanza e alle cariche di potere; queste vi sono per lo più assegnate per sorteggio (*apo kleron*)» (557a). La *stasis*, la violenza, segnala l'esplodere delle contraddizioni implicite all'oligarchia, conformemente alla logica già espressa (555b): la transizione avviene per l'insaziabilità del bene prediletto, cioè di diventar quanto più ricchi possibile. L'estensione al limite del principio motivazionale peculiare, la *philochrematia*, produce il dissolvimento della *politeia* che lo incarna, ne costituisce la proiezione. Il superamento della soglia di compatibilità con gli equilibri civici determina la trasformazione nella *politeia* antitetica, quella che conferisce il potere ai poveri. La logica dialettica, immanente al divenire delle forme sociali, costituisce una modalità di quella legge universale di corruzione, che le Muse avevano detto reggere il cosmo: «ogni tipo di eccesso suole produrre, come effetto di reazione, una *metabole eis tounantion*, nel senso opposto, tanto nelle stagioni, quanto nelle piante e nei corpi, e certo non meno nelle costituzioni» (563e-564a). L'inevitabile nemesi, che attende l'eccesso, attenderà anche la democrazia: l'insaziabilità di ciò che sceglie come proprio bene, la libertà, condurrà alla sua dissoluzione, al rovesciamento nella tirannia.

La povertà costituisce l'elemento fondamentale dello *horos*, determinando l'assetto istituzionale, i soggetti che detengono l'*arche*: il gran numero, cioè appunto i poveri, che si sono sbarazzati degli oligarchi. Essa gioca anche un ruolo nel *tropos*, acutizzando il conflitto che conduce alla rovina del regime (565a sgg). I fuchi, divenuti politici professionali, confiscano le sostanze dei ricchi, sempre presenti nella città, distribuendole al popolo, dopo aver tenuto per sé la maggior parte. L'autodifesa, messa in atto dalle vittime, le espone all'accusa di sovversione, ad atti prevaricatori, che le inducono ad assumere atteggia-

menti oligarchici. Ne conseguono denunce, processi e controversie, che sfociano nell'emergere della figura del *prostates* del popolo, il futuro tiranno. Certamente la lotta per la distribuzione della proprietà costituisce un fattore strutturale di instabilità, di innovazione, ma la povertà è perniciosa solo attraverso gli altri elementi, che caratterizzano il regime dei poveri.[36]

L'elemento qualificante il *tropos* collettivo è la condizione di liberi, *eleutheroi* (557b sgg.), in quanto la città diventa piena di libertà di azione e di parola, e vi è piena licenza di fare ciò che si vuole. Il dominio della libertà si estende dalla prassi politica alle relazioni personali, come solennemente afferma Pericle (II 37.2): «È alla libertà che si ispira la nostra condotta di cittadini, sia nei confronti della collettività, che quando, nei rapporti fra i singoli, le abitudini della vita quotidiana potrebbero far nascere reciproche diffidenze: non nutriamo malanimo contro il nostro vicino, se questi si comporta come meglio gli aggrada (*kath'hedonen*)» (trad. it. di O. Longo). L'ideologia democratica propone dunque l'immagine della grande Atene imperiale, che ha abbandonato il bagaglio provinciale delle maldicenze, dei rancori. Una grande Atene che sa intrecciare una sapiente articolazione tra privato e pubblico: se questo, *ta idia*, è improntato a una tolleranza *liberal*, l'ambito civico – *ta demosia* – è retto da un timore reverenziale, che impone di non violare la legge (37.3).

L'ideologia democratica ovviamente non ha presa su Platone. La tolleranza verso il principio del piacere produce una dispersione antropologica, cui non è dato comporsi in una sintesi superiore: uomini multiformi, *pantodapoi*, si potranno trova-

[36] Cfr., in tal senso, le osservazioni di J. BORDES, *op. cit.* (n. 7), pp. 401-03. In generale, sulla trattazione della democrazia, vedi qui [*E*]. Sulla logica immanente alla trasformazione dei regimi cfr., tra gli altri, R. PORCHEDDU, *op. cit.* (n. 1), pp. 32-33: sembra operante l'antica *Dike* di Esiodo, Solone, Anassimandro. Ritroviamo infatti quella stessa giustizia che interviene a vendicare gli abusi e i torti secondo una legge geometrica di compensazione.

re in questa costituzione (557c sgg.). La difformità che inerisce alle abitudini della vita quotidiana frantuma il *tropos* collettivo, vanifica l'unicità del *typos*, che è garanzia della stabilità e coesione della forma politica. Se l'oligarchia costituiva due città all'interno di quella che formalmente è una, la democrazia rappresenta tante città entro la città quante sono gli individui, i loro caratteri, i loro schemi di vita. Pericle, a nome degli Ateniesi, aveva ribadito (40.2): «Ci facciamo carico così degli affari privati come delle pubbliche incombenze, e pur perseguendo le più svariate occupazioni, siamo tuttavia in grado di assumere col dovuto discernimento le decisioni che riguardano la città». Nella democrazia platonica il principio della libertà trasforma la pregnanza dello spazio politico, comune, nel luogo anonimo in cui si incrociano le inclinazioni, le azioni dei singoli, prive di una regola sociale di condotta.[37]

Una grande scena di esterno illustra ironicamente la versatilità del cittadino, quale attitudine ad evadere qualunque obbligo, qualunque assunzione di responsabilità. L'Ateniese non si assume oneri di governo, anche se le qualità personali gli consentirebbero di rendere un servizio civico, né d'altro canto si sente tenuto all'obbedienza. Come un Diceopoli, uscito dagli *Acarnesi* di Aristofane, può stare in pace mentre gli altri vanno a guerreggiare. La tolleranza, la *grandeur* della città imperiale, rappresenta lo spregio del cardine della *kallipolis*: l'individuazione dei governanti in conformità alla regola dell'*oikeiopragia*, garantita dal severo tirocinio formativo. All'immagine periclea degli Ateniesi, riuniti a deliberare ponderatamente sull'interesse della *polis*, si sovrappone quella dell'adulatore delle masse, il servitore dei loro desideri (cfr. *Gorgia* 518e sgg.). L'eguaglianza

[37] Sui passi tucididei vedi, analiticamente, O. LONGO (a cura di), *Tucidide. Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra*, Venezia 2000, note *ad locc.* Sulla loro deformazione quasi caricaturale, presente nella *Repubblica*, mette l'accento D. MUSTI, *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995, pp. 278 sgg.

si traduce inevitabilmente nella negazione dell'ordine e della gerarchia sociale, in quanto premia indiscriminatamente i capaci e gli incapaci, gli uguali e i diseguali.

Una grande metafora illustra la natura, e le lusinghe, della democrazia (557c): «come un mantello variopinto (*himation poikilon*), ricamato con ogni sorta di fiori (*pasin anthesi pepoikilmenon*), così anch'essa può apparire bellissima, ricamata com'è con tutti i tipi di carattere (*pasin ethesin pepoikilmene*). E forse [...] molti la giudicherebbero appunto bellissima, alla maniera dei bambini e delle donne quando ammirano le cose colorate». *Poikilia*, *pantodapos* sono gli *slogans* platonici che contraddistinguono il regime della massa, e formulano al contempo la semantica dell'*epithymia*. La permissività verso il polimorfismo delle passioni rende infatti la costituzione democratica anarchica, variopinta (*poikile*), piacevole (558c). Il principio del piacere individua gli stessi soggetti che sono affascinati dalla "varietà", come Socrate aveva fatto notare a Glaucone (IV 431b-c): molti e svariati desideri (*pantodapas epithymias*) e piaceri e dolori si possono trovare soprattutto in bambini, donne, servi, e, fra i cosiddetti liberi, nella massa di quelli dappoco. Tali soggetti formano la maggioranza della *polis*, rispetto alla minoranza di uomini capaci di autocontrollo e intelligenza.

Il ricamo colorato costituiva un fattore significativo della transizione dalla prima città a quella *tryphosa* (cfr. II 373a): ai cittadini non bastava più l'indispensabile (*tanankaia*), case e vestiti e calzature, ma si doveva mobilitare la pittura, il ricamo colorato (*poikilia*), e procurarsi oro, avorio, e quant'altro del genere. La policromia delle vesti segna il passaggio dai bisogni necessari allo loro espansione in consumi lussuosi, da una domanda, promossa dal bisogno, ad un'altra, promossa dal desiderio.[38] Alla monocromia della semplicità subentra dunque il

[38] Cfr. qui vol. II, [G], parte III, § 1.

pulviscolo della varietà: è la *poikilia* della democrazia che si rifrange, e si alimenta, nella piazza del mercato.

La formazione dell'uomo dello stesso genere, il democratico, aggiunge un nuovo episodio alla storia di famiglia. Anche l'oligarchico ha un figlio, al quale appare il modello da imitare, riproponendo la modalità primaria della trasmissione dei valori. Valori programmaticamente oligarchici, lavoro e parsimonia, interiorizzati giorno dopo giorno tra le mura dell'*oikos*. Il giovane si impegnerà dunque a governare con la forza l'attrazione verso i piaceri che comportano, anziché un guadagno (*chrematistikai*), un dispendio di denaro (*analotikai*), i piaceri che vengono chiamati «non necessari» (558d sgg.). Platone sviluppa quindi l'articolazione, interna all'*epithymetikon*, richiesta dal pluralismo delle *politeiai*, che ne costituiscono la proiezione.

Epithymiai necessarie, naturali, sono quelle che non possiamo evitare, e quelle il cui soddisfacimento ci è giovevole. L'esemplificazione privilegia gli appetiti alimentari, paradigma delle urgenze primarie o comunque funzionali al benessere, alla salute: quello del pane, legato alla sopravvivenza, è necessario a doppio titolo, ma necessario è anche quello della pietanza, in quanto utile alla buona forma fisica.[39] Non necessaria è

[39] L'esemplificazione della tipologia dei desideri, incentrata sugli appetiti alimentari, torna a evocare il contesto della genesi della *polis* (II 372c sgg.). Pane e companatico, *opson*, costituivano il *menu*, confezionato da Socrate per gli abitanti della *prote polis*: sale, olive, formaggio, cipolle e verdure bollite, come si usa fare in campagna. Un *menu* a misura di una città di maiali, aveva polemizzato Glaucone, richiedendo un *opson* conforme al significato corrente del termine, carne o pesce. Egli propone un'accezione, consona al suo status di giovane aristocratico, cui l'interlocutore si adegua, procedendo all'allestimento del regime peculiare alla *polis tryphosa*, alla *diaita* ateniese (373a): carni, profumi, incensi, etere e torte, il tutto in gran varietà (*pantodapa*). Pane e pietanza, *opson*, costituiscono, nel libro VIII, gli oggetti privilegiati del desiderio necessario. Il companatico ha certamente perso la crudezza vegetariana, accantonata insieme al modello comunitario correlato: focalizzato sul bisogno, si era infatti rivelato impari alla comprensione, e al controllo, della complessità sociale e psichica. Valida appare tuttavia la lezione, impartita dalla

l'*epithymia* di altre varietà di alimenti, nocivi al corpo e nocivi all'anima per l'intelligenza e la moderazione: repressa (*kolazomene*) ed educata (*paideuomene*) fin da giovani può essere tenuta lontana (*apallattesthai*) dalla maggior parte degli uomini. Il primo gruppo costituisce dunque una componente ineludibile dell'anima e positivamente operante al suo interno, mentre il secondo svolge un ruolo aggiuntivo quanto negativo, neutralizzabile grazie ad adeguate procedure.

La partizione ha una proiezione antropologica, in quanto i desideri non necessari governano l'anima dei "fuchi", i necessari governano quella dell'uomo avaro ed oligarchico. (559c-d). La simmetria non si presenta rigorosa: l'oligarchico inibisce il consumo perché privilegia la passione per l'accumulazione, nociva ed eccedente la fisiologia psichica. È tuttavia calzante dal punto di vista fattuale, comportamentale: egli si adeguerà all'etica delle pulsioni naturali, data la dispendiosità che caratterizza il superfluo. Non sarà dunque un frequentatore dei banchetti che, animati dalle etere, sono allestiti nella *polis tryphosa*, che lambisce il suo *oikos*. Per converso, *habitués* delle occasioni conviviali sono senz'altro i fuchi, dediti ai consumi dispendiosi. La loro compagnia esercita sul figlio un'influenza nefasta, densa di risonanze tragiche. «Belve focose e terribili, capaci di procurare piaceri d'ogni sorta (*pantodapas*), multicolori (*poikilas*) e multiformi *(pantoios echousas)*», insinuano in lui i propri costumi, erodendo l'autocontrollo acquisito. La ridondanza dell'aggettivazione esprime la varietà dei desideri non necessari, che ne governano l'anima. Il registro metaforico evoca a sua volta un'altra immagine ferina, contigua: l'animale composito (*poikilou*) e policefalo, figurazione dell'*epithymetikon* (IX 588c).

città «sana» e «vera» (372e): la pietanza deve conformarsi alle esigenze di una buona forma fisica, subordinarsi alla semplicità quale stile di vita. Cfr. qui vol. II, [*G*], parte II, § 1.

Il modello politico costruisce lo scenario della *metabole* dell'anima, della trasformazione della *politeia* interiore. Platone richiama esplicitamente (559e) le dinamiche sociali, le situazioni di combattimento, privilegiando la fase costituita dal gioco delle alleanze: il conflitto tra ricchi e poveri poteva essere acuito da un fattore esterno, la *symmachia* fornita agli uni da una città oligarchica, agli altri da una democratica (556e). Un analogo, traumatico processo si verifica nel giovane. Egli muta quando «una forma di desideri aiuta dall'esterno una di quelle che sono presenti in lui, perché le è affine e simile». Nel libro IV il modello politico offriva il linguaggio per descrivere, e comprendere, la realtà psichica: il termine *meros* designava al contempo i tre gruppi sociali e i tre principi motivazionali, producendone l'assimilazione. Nel libro VIII le «parti» (559e5) segmentano ancora la città e l'anima, ma con una diversa efficacia euristica. Da gruppi sociali, che cooperano al progetto di realizzare la giustizia, esse sono divenute fazioni politiche, che cooperano all'aggravarsi dell'ingiustizia, alla dissoluzione del corpo civico. Alla *kallipolis* sono infatti subentrate le *politeiai* mondane governate dall'*epithymia*, l'oligarchia e la democrazia, rimodulando l'isomorfismo tra i due testi nella bipartizione dei desideri.

Platone completa l'allestimento del teatro di guerra interiore. Se i desideri non necessari – la fazione democratica – avevano trovato un supporto esterno nei desideri dei fuchi, una *symmachia* simmetrica, ma di segno opposto, può venire in aiuto dei desideri necessari, della fazione oligarchica. La *boetheia* non assume questa volta l'aspetto sinistro delle «belve focose», ma quello rassicurante del padre o degli altri familiari, che, rimproverando e ammonendo, continuano ad impartire il loro credo morale. Definiti gli schieramenti, ha inizio la battaglia con le sue alterne vicende: nel giovane nascono rivoluzione, *stasis*, controrivoluzione, *antistasis*, e conflitto, *mache*, contro se stesso (559e-560a). La figura della *symmachia* esprime il potere formativo della *polis*, che agisce capillarmente sull'indivi-

duo, sull'io, attraverso i piccoli gruppi, la famiglia, gli amici. Il contrasto delle forze psicologiche si esprime in quello dei soggetti che ne sono portatori: il linguaggio delle forze politiche li inserisce nella rete di corrispondenze, peculiari all'isomorfismo, ne fa una sorta di testo ulteriore, intermedio tra quello piccolo dell'anima e quello grande della città. Un testo privato, ovviamente ignoto alla *kallipolis*.

La dialettica interno/esterno presenta una inflessione significativa: l'*oikos* costituisce un esterno prossimo all'interiorità, dotato di una penetrante e autonoma capacità formativa, che interagisce e oppone resistenza alla città, ai valori che vi dominano. Se nel caso del giovane timocratico essi avevano, nella moglie e nei servi, i propri avamposti entro la cerchia domestica, nel caso del democratico questa appare compatta. Propone infatti il credo dei desideri necessari, «profittevoli» (559c4), leali all'*oikos*, contro l'etica dei fuchi, esiziale per il patrimonio.

11. *La sconfitta del partito dell'*oikos

Come sempre, la genesi del singolo non delinea un destino tipico, ma è accompagnata da formule cautelative – «per lo più» (559d5) –, in quanto intende mostrare come la disarmonia influisca sullo sviluppo di un preciso individuo. La genesi dell'uomo democratico presenta inoltre una pluralità di variabili, di esiti possibili. «Qualche volta [...] è accaduto che l'elemento democratico ha ceduto di fronte a quello oligarchico, e dei desideri alcuni sono stati distrutti, altri banditi (*exepeson*), perché nell'anima del giovane si è formata una sorta di pudore, e vi ha ristabilito l'ordine» (560a). La scena evoca la battaglia campale, che ha segnato l'avvento della democrazia: i poveri uccidono alcuni degli avversari, altri ne esiliano. Il registro metaforico vede tuttavia i vinti trasformarsi in vincitori, poiché il successo arride ai desideri necessari, all'ordine oligarchico propugnato dalla famiglia.

Il successo in una battaglia non implica tuttavia quello strategico, nella guerra, e Socrate passa a configurare una ipotesi

significativa. «Può accadere, al contrario, che altri desideri affini a quelli che sono stati messi al bando, cresciuti nell'ombra (*hypotrephomenai*) grazie all'ignoranza educativa del padre, divengano numerosi e forti» (560a-b). L'anima ospita dunque un nemico endemico, il polimorfismo delle pulsioni sprigionate senza sosta dall'*epithymetikon*, sollecitate dalle *politeiai* che ne proiettano la dimensione acquisitiva, privata. L'ordine oligarchico consisteva nell'assoggettamento dei desideri dispendiosi, in una censura priva di un fondamento razionale, persuasivo, suscettibile di investire verso mete più nobili il patrimonio emotivo. Un ordine precario ed esteriore: il padre rifiutava di spendere denaro in vista del prestigio sociale, delle ambizioni, perché temeva di risvegliare (*egeirein*) i desideri dispendiosi (555a). L'oscurità, in cui i desideri del figlio si alimentano, appare analoga al sonno dei desideri paterni. Entrambi alludono ad una condizione di inconsapevolezza, pronta a divenire lucidità operativa, non appena si presenti l'occasione propizia.

Nella *kallipolis* era stato imposto agli artigiani di rappresentare, nelle loro opere, solo il carattere buono (III 401b-c). I difensori non dovevano essere allevati tra le immagini del vizio, in quanto, alimentandosene giorno dopo giorno, ne avrebbero ammassato nell'anima un'unica grande mole, senza accorgersene (*lanthanosin*). Ma nessuna «aura salubre» spira nelle altre *poleis*, guidando inconsapevolmente (*lanthanei*), fin da bambini, «all'armonico accordo con la bella ragione» (401c-d); nessun dispositivo sociale si frappone, canalizzandolo diversamente, all'operare anonimo, inerziale, dell'*epithymetikon*. Un operare imperioso e invasivo: i nuovi desideri attraggono il giovane verso le vecchie frequentazioni, e, unendosi in segreto (*lathrai*), ne partoriscono una folla (560b).[40] La metafora erotica, il commercio clandestino, esprime la loro proliferazione, sollecitata dai fuchi: essa avviene all'insaputa della propria co-

[40] Su questi passi e, in generale, sulla repressione del desiderio operata dai padri della *Repubblica*, cfr. qui [*H*].

scienza come dello sguardo paterno, dei suoi divieti. Il giovane democratico illustra d'altronde una tradizione familiare: i nonni timocrati gustavano segretamente (*lathrai*) i piaceri, sfuggendo alla legge come i figli al padre.

Le *epithymiai*, divenute moltitudine, sono ora pronte a sferrare l'attacco, una grande battaglia risolutiva, che giunge a conquistare la sede del potere, il centro decisionale dell'anima (560b sgg.). Il *Timeo* ne fornirà la localizzazione somatica, la regione encefalica, ove abita il principio razionale, divino; non lontana, nella regione cardiaca, è dislocata la parte che partecipa al coraggio, allo *thymos*, che aspira alla vittoria. Soggetta alla ragione, d'accordo con questa, tale parte deve reprimere con la forza la razza dei desideri, se mai non volessero obbedire spontaneamente al comando e alla parola, provenienti dall'alto dell'acropoli (70a-b). Espugnare l'acropoli dell'anima non costituisce, nella *Repubblica*, un'impresa difficoltosa, dal momento che l'avarizia del modello educativo non l'ha dotata dei migliori guardiani e difensori, le conoscenze, le belle occupazioni, i discorsi veri. Le postazioni mentali, lasciate sguarnite, vengono rapidamente occupate da discorsi ed opinioni falsi e cialtroni, che forniscono argomenti e legittimità alla pressione delle passioni. La consapevolezza acquisita si esprime nella coabitazione pubblica (*phaneros*) con i fuchi, che subentra alla frequentazione furtiva: nuovi Lotofagi, le loro parole alimentano nel giovane la dimenticanza degli insegnamenti paterni, della propria identità psicologica.

Si è giunti dunque alla resa dei conti dei modelli culturali e sociali. Se da parte dei familiari giunge un qualche aiuto all'elemento parsimonioso, esso trova le porte della regale fortificazione sbarrate dal nuovo credo. A un'analoga repulsa vanno incontro gli ambasciatori (*presbeis*) della spedizione domestica, i discorsi di amici più anziani nella vita privata (*presbyteron logous idioton*). Nell'universo formativo del giovane si inserisce una voce "fuori campo", estranea al piccolo mondo dell'*oikos*. Se la figura della *symmachia* caratterizza l'intervento degli

oikeioi, quella della *presbeia* si riferisce al contributo degli *idiotai*, individui estranei all'ufficialità pubblica, ma anche all'istituzione familiare. I discorsi dei due gruppi appaiono accomunati dal nemico da sconfiggere, convergenti, ma non è implicata l'identità delle motivazioni ultime, concettuali, né che il secondo abbia avuto dal primo un esplicito mandato. L'anonimato di tali ambasciatori lascia trapelare un modello di riferimento, una fisionomia a Platone ben nota: l'amico più anziano di cui parla la *Lettera VII* (324e), Socrate, la sua travagliata azione educativa nei confronti di Alcibiade.

Il ritratto, fornito da Plutarco (*Alc.* 6.2 sgg,), ne mette in luce l'inclinazione ai piaceri, appellandosi alla testimonianza di Tucidide, relativa all'*anomia* del tenore di vita. Le sue ambizioni (*epithymiai*) erano superiori a quanto gli permettesse il patrimonio, sia per l'allevamento dei cavalli che per le altre spese, la qual cosa avrebbe contribuito non poco a rovinare la città di Atene (VI 15.3-4). Plutarco (16.1) torna ancora a sottolinearne la dissolutezza, gli eccessi (*hybrismata*) nel bere e negli amori, l'ostentazione di un lusso insolente. Uno stile di vita consono all'*élite* su cui, come sempre, è focalizzata l'attenzione di Platone, la stessa gioventù dorata più volte messa in scena dalle commedie di Aristofane.[41]

L'etica della mondanità, vinta la sua battaglia, promuove dunque un nuovo bando dei vinti ad opera dei vincitori (560d-e). Dal territorio dell'anima defluisce, schernito ed umiliato, il mesto drappello delle virtù infantili, divenute ora vizi, manifestazioni di un perbenismo desueto. Il discorso dei fuchi definisce il pudore "stupidità" – *elithiotes* –; la moderazione "mancanza di virilità" – *anandria* –; asserisce che il senso di misura e di ordine nelle spese è cosa inurbana e indegna di un uomo li-

[41] Sulla neghittosità e inclinazione al piacere della *jeunesse dorée*, bersaglio dei poeti comici, vedi lo studio di V. EHRENBERG, *L'Atene di Aristofane* (1951), trad. it. Firenze 1957, pp. 148 sgg. (con ampio spoglio di passi aristofanei). Alcibiade era il capo della nuova generazione dissoluta.

bero – *aneuletheria* –. L'apologia della mondanità riecheggia il proclama della *pleonexia*, che Callicle aveva esposto nel *Gorgia*. Vivere rettamente significa nutrire le più forti *epithymiai* ed essere in grado, grazie al coraggio e all'intelligenza, di procurare tutto ciò che richiedono (491e sgg). Se coloro che Socrate definisce elogiativamente *sophrones* sono in realtà *elithioi*, degli stupidi, essi sono soprattutto affetti da *anandria*: è per l'incapacità di soddisfare i propri desideri che vogliono inibire quelli altrui.

All'epurazione segue la revoca del bando oligarchico, il rientro dei vizi, inseparabili dai desideri non necessari. La pompa, che caratterizza la processione eleusina, fornisce la scenografia del loro incedere trionfale. L'arroganza, l'anarchia, la dissolutezza, l'impudenza, avanzano incoronate, tra gli encomi degli adepti, degli iniziati. Questi tornano ad usare il linguaggio a cui il giovane è ormai abituato: le chiamano "buona educazione", "libertà", "magnanimità", "coraggio". Tucidide aveva notato che il cambiamento del significato delle parole si accompagna al conflitto sociale, allo sconvolgimento dei parametri etici che ne consegue (III 82.4 sgg.). Il dato sociologico trova conferma nella *metabole* della costituzione interiore, microcosmo della sovversione dei valori.

12. *Democrazia e psicologia: l'uguaglianza dei desideri*

Si è prodotta dunque la *metabole* del giovane: allevato tra i desideri necessari, è pervenuto alla liberazione (*eleutherosin*) e allo sfrenamento (*anesin*) dei piaceri non necessari e nocivi. La deriva non è tuttavia irrevocabile, e può essere delineato un nuovo scenario, un altro esito plausibile (561a sgg.). Con un po' di fortuna e soprattutto con l'avanzare dell'età, che sopisce il tumulto delle passioni, il democratico può dare corso a una differente politica psicologica. Egli promuove una revoca parziale del bando antioligarchico e lascia rientrare parte degli esiliati, ristabilendo una certa uguaglianza tra i piaceri: consegna quindi il comando su se stesso a quello che di volta in vol-

ta gli si presenti, come se fosse stato sorteggiato (*hosper lachousei*), finché ne è sazio, e poi ancora a un altro, non disprezzandone nessuno ma crescendoli tutti in modo egualitario (*ex isou*). Il linguaggio torna a evocare l'instaurazione della democrazia, la definizione del suo *horos*. I poveri vincitori distribuivano *ex isou* l'accesso alla cittadinanza e le cariche ai ricchi rimasti nella *polis*, assegnandole per lo più *apo kleron*. Simmetricamente, nell'anima, il potere è assegnato paritariamente ai desideri non necessari e ai necessari che, dopo l'epurazione precedente, sono stati parzialmente richiamati. La casualità che presiede al dominio delle passioni è analoga alla pratica del sorteggiare, la negazione di ogni gerarchia morale e sociale.

Uno *humour* ironico pervade il resoconto della *diaita* democratica, sequenza di "svariate occupazioni", di entusiasmi effimeri, privi di alcun ordine ed obbligo (561c-d). «Ora beve vino al suono del flauto, poi beve solo acqua e fa una cura dimagrante; ora si dà agli esercizi fisici, a volte invece s'impigrisce e non si cura di niente, poi si atteggia come se dedicasse il suo tempo alla filosofia. Spesso prende parte alla vita politica, e balza alla tribuna per parlare e agire a casaccio. E se mai gli capita di provare invidia per certi uomini di guerra, si lascia trascinare in quella direzione, oppure per gli uomini d'affari, si rivolge a quest'altra».[42] La casualità esprime l'affermarsi del relativismo dei

[42] L'Alcibiade di Plutarco (*Alc.* 2.19), presenta tratti certamente congeniali al democratico: grande instabilità (*anomoietatas*), numerosi cambiamenti (*metabolas*). La successiva delineazione (23) del suo camaleontismo fornisce la proiezione geografico-etnica della versatilità ateniese. A Sparta Alcibiade si applicava alla ginnastica, sempre frugale e austero; nella Ionia si mostrava effeminato, lascivo e neghittoso; in Tracia si ubriacava e montava a cavallo; in compagnia del satrapo Tissaferne, superò in fasto e dispendio la magnificenza persiana. Plutarco esprime un giudizio articolato: l'indole non era incline alla *metabole*, ma quando, seguendo la propria natura, egli rischiava di urtare quelli con cui si trovava a vivere, trovava una via di uscita assumendo gli atteggiamenti che loro convenivano. Sul *topos* del camaleontismo vedi anche

valori, che succede al credo economico, oligarchico, che già aveva preso il posto dell'antica cultura timocratica. Se la ginnastica, la politica, la guerra, gli affari, divengono attività amatoriali, altrettanto, ovviamente, avviene per la filosofia: il democratico non è attratto dal perseguimento della verità, ma dalla curiosità o forse dal gusto di manipolare le parole. La filosofia riveste la superficialità del gioco, seppure intellettuale.[43]

Socrate – commenta Adimanto – ha perfettamente descritto la vita di un uomo isonomico (561e). *Isonomia* era uno *slogan* democratico e i cittadini si definivano *isonomoi*, riferendosi all'uguaglianza dei diritti civici, all'intercambiabilità nell'ambito della gestione del potere. Adimanto usa peraltro un termine innovativo, *isonomikos*, che non ha corso nel dibattito politico, in quanto allude all'uguaglianza di diritti per ogni inclinazione. L'uomo isonomico può correttamente venir chiamato democratico, corrispondente alla *politeia*. È infatti bello nei suoi variegati colori (*poikilon*), oggetto di invidia, da parte di uomini e donne, per la forma di vita, che è microcosmo di costituzioni e di forme di vita. È inoltre un uomo coerentemente incostante, a suo modo risoluto: chiamandola piacevole, libera e beata, le dedica la fedeltà più assoluta.

ATHEN. XII 534b, che cita in proposito Satiro, presentando una diversa successione geografico-cronologica: Ionia, Tebe, Tessaglia, Sparta, Tracia. Per una *interpretatio positiva* cfr. CORN. NEP. *Alc.* 11. Una disamina critica della problematica è condotta da L. PRANDI, *Introduzione* a *Plutarco. Alcibiade*, Milano 2001, pp. 255-317. Sulla personalità camaleontica del democratico, e il plausibile riferimento ad Alcibiade, cfr. E. BARKER, *op. cit.* (n. 28).

[43] L. STRAUSS - J. CROPSEY, *Storia della filosofia politica* (1963), vol. I, trad. it. Genova 1993, p. 144, sottolineano l'esagerazione di Socrate nel descrivere l'intemperanza dell'uomo democratico, esagerazione affine a quella riscontrabile nella mitezza licenziosa attribuita alla democrazia. Anche secondo J. LUCCIONI, *La pensée politique de Platon*, Paris 1958, p. 58, Platone non arretra di fronte all'esagerazione, volgendo l'indignazione in satira: egli riprende quella procedura, tipica della commedia, che consiste «dans le grossissement voulu de la réalité».

Il democratico si attiene all'opzione consapevole, precedentemente illustrata (561b-c): «un discorso vero [...] proprio non lo accetta né lo lascia entrare nel posto di guardia, se accade che qualcuno gli dica che alcuni piaceri sono relativi ai desideri belli e buoni, altri a quelli malvagi, e che bisogna praticare e onorare i primi, reprimere (*kolazein*) e asservire (*douloustai*) i secondi: in tutte queste occasioni scuote la testa e afferma che essi sono tutti uguali e degni di pari rispetto». La figura del "discorso vero" evoca la voce fuori campo, ambasciatrice della spedizione familiare: la selezione dei desideri, operata autonomamente dal *logistikon*, non fa parte degli insegnamenti del padre, la cui ignoranza è proprio del *logos alethes* che ha lasciato l'anima sguarnita. Tale discorso ricorre tuttavia al linguaggio della repressione, che risuona nell'*oikos*, linguaggio che chiunque deve adottare, se vuole sperare in un risultato, in un ascolto. L'asservimento della razionalità, come si sa, è un lascito familiare, che stabilisce i parametri dell'azione educativa: l'obiettivo, sufficiente e praticabile, è quello di evitare un ulteriore deterioramento morale.

Il pessimismo, che anima la *metabole*, riabilita il passato, riconosciuto come migliore e vero, quando sopravviene l'attuale. Il libro IX (572c sgg.), nell'introdurre la genesi dell'uomo tirannico, ripercorre la genesi del democratico, valorizzandone, comparativamente, la figura. Era cresciuto sotto un padre avaro, che venerava soltanto i desideri affaristici e disprezzava quelli finalizzati al divertimento e allo sfoggio. Frequentando uomini più raffinati, si è poi lasciato andare alla loro forma di vita e ad ogni genere di eccesso: è in odio dell'avarizia del genitore che il figlio è addivenuto a questo. Nella sua anima si produce un conflitto, la cui lettura è analoga a quella applicata al timocratico. L'ascendente paterno lo trattiene dal cedimento totale, gli consente di attestarsi su una posizione mediana, di acquisire un punto di equilibrio, tra le opposte tensioni. Certo di poter godere con misura di entrambe le forme di vita, il giovane conduce una esistenza né illiberale (*aneleutheron*) né con-

traria alla legge (*paranomon*), trasformandosi da oligarchico in "popolare".

La regola democratica del gioco – il sorteggio, la casualità – si nobilita nella pratica della mediazione politica, producendo l'immagine di un *bios* che, nell'ottemperare alla correttezza formale, legale, si ammanta inoltre di magnanimità. È ormai alle porte il dispiegarsi della virtualità tirannica, criminosa, che è implicita alla *hybris* dei desideri polimorfi, prospettiva che fa apparire idilliaco il precedente stile esistenziale. Un idillio che tuttavia non si sottrae all'ironia, suggerita dal riferimento alle "certezze" del giovane, come quelle paterne contraddittorie, perdenti. Il padre oligarchico rappresenta la positività dei desideri necessari e la negatività della *philochrematia,* un modello di autocontrollo e al contempo di grettezza repressiva, fomite di ribellismo, di oppositività. Il figlio democratico presume di amministrare il principio del piacere, integrandolo con un parziale recupero di quel «senso di misura e ordine nelle spese», che a suo tempo era stato bandito, quale manifestazione di *aneleutheria*. Intende coniugare armoniosamente e solidamente le figure del fuco e del crematista. Ma, come mostrerà la dinamica generazionale, i calcoli di una ragione asservita al desiderio si riveleranno, ancora una volta, erronei.

13. *Anarchia e tirannide*

La libertà, per la sua insaziabilità, si trasforma in anarchia, nel rifiuto di qualsiasi forma di autorità. Quelli che obbediscono ai governanti sono chiamati schiavi volontari, mentre, in privato e in pubblico, sono lodati i governanti simili ai sudditi e i sudditi simili a loro (562d sgg.).

L'egualitarismo assimila i cittadini ai meteci e agli stranieri, i giovani agli anziani, che li imitano per non sembrare sgradevoli e dispotici, i maestri agli allievi. Ma è nell'*oikos* che l'incubo dell'anarchia trova le rappresentazioni più inquietanti, raggiunge il limite estremo. Il padre si abitua a rendersi simile ai

ragazzi, si abitua a temere i figli; il figlio somiglia al padre e non rispetta né teme i genitori, per essere davvero libero. Il classico modello della riproduzione sociale si è dissolto: la somiglianza non esprime la continuità della trasmissione dei valori, ma l'infrazione al principio di autorità, il venir meno del naturale timore. La lacerazione, messa in luce dall'analisi platonica, costituisce un tema rilevante delle commedie di Aristofane, un portato del conflitto fra tradizione e modernità. Così Fidippide fa tesoro delle lezioni impartite dal sofista Socrate, applicandole ai legami familiari: "apprende" a picchiare il padre, a fornire dell'atto una giustificazione filosofica, razionale (vv. 1399 sgg.). Anch'egli è nato libero ed è giusto contraccambiare la modalità educativa, che da bambino ha esperita, conferendo alla nuova prassi una formalizzazione legislativa. All'appello paterno alle usanze tradizionali, replica asserendo l'origine convenzionale del *nomos*[44] e appellandosi alla legge naturale, all'esempio dei galli quale paradigma di insubordinazione filiale.

La critica sofistica ai valori della solidarietà familiare[45] si traduce, comicamente, in violenza letterale, nell'atto di picchiare il padre. Un atto di grande portata metaforica, in quanto allude al conflitto generazionale, messo in luce dal dibattito politico. Nell'assemblea degli Ateniesi, chiamata a deliberare sulla spedizione di Sicilia, si scontrano infatti due modelli comportamentali, quello dei giovani, governato dall'*epithymia*, dal-

[44] «E non era un uomo, come te e me, chi fece questa legge, / ai tempi suoi? A forza di chiacchiere, la fece approvare / dagli avi. Perché non dovrei farla pure io, una legge / nuova per i figli? Che vale da oggi in poi: restituire le / mazzate (*antityptein*) ai padri» (*Nub.* vv. 1421-24; trad. it. di B. Marzullo). Su questi passi vedi l'analisi condotta da K.J. RECKFORD, *op. cit.* (n. 14), pp. 89-118.

[45] Cfr. le posizioni espresse da Antifonte nello scritto *Sulla verità*, DK 87 B44, fr. A (POxy. 1364 134-38): è «in contrasto con la natura» trattare bene i genitori, se non si è ricevuto un buon trattamento da parte loro.

la passione, e quello dei più anziani, governato dalla *pronoia*, dalla ragione.[46] L'espressione "giovani uomini", al di là di un preciso riscontro anagrafico, diviene sinonimo di immaturità e irresponsabilità, la giovinezza diviene un simbolo della tensione introdotta dalle trasformazioni sociali e culturali. Tale tensione trova una rappresentazione simbolica ancora più efficace se viene localizzata nell'*oikos*: la centralità dell'istituzione rende l'ansia, relativa alle sue sorti, un materiale perfetto per la retorica quanto per l'invenzione comica.[47]

Un materiale perfetto anche per la requisitoria platonica contro il *tropos* democratico, che sovverte l'assetto gerarchico dell'intera rete delle relazioni familiari. Grandi infatti sono l'uguaglianza legale (*isonomia*) e la libertà delle donne in rapporto agli uomini, e degli uomini in rapporto alle donne (563b). La città popola le case di Prassagora, figure di un immaginario ginecocratico, generoso di lezioni sulle conseguenze funeste di ogni infrazione, privata e pubblica, alla divisione del lavoro patriarcale.[48] Non le popola certamente di *phylakides*, prodotto

[46] Vedi il discorso di Nicia (THUC. VI 12-13), che sottolinea l'eccessiva giovinezza (*neoteros*) di Alcibiade per svolgere un ruolo di comando, chiamando a sostegno i più anziani (*tois presbyterois*). Sul modello comportamentale attribuito ai giovani, in particolare nelle orazioni, significativo è il commento di K.J. DOVER, *op. cit.* (n. 12), pp. 199-200: i Greci mostravano di non sapere nulla di ciò che noi classifichiamo come «idealismo giovanile»; i giovani non si preoccupavano dello stato del mondo né pensavano di creare una società più giusta di quanto non avessero fatto i loro genitori.

[47] Sulla connotazione ideologica del termine «young men» cfr. le osservazioni di B.S. STRAUSS, *Fathers and Sons in Athens*, London 1993, p. 148, corredate da uno spoglio delle testimonianze. Vedi inoltre le affermazioni relative alla sostanziale solidità dell'autorità paterna (p. 145).

[48] Per una rassegna critica del repertorio etnografico e mitico relativo alla ginecocrazia cfr. qui vol. IV, [*E*], § 8: in particolare ne vengono esaminate le connessioni con la promiscuità sessuale. Sulla problematica fondamentale è lo studio condotto da S. PEMBROKE, *Women in Charge: the Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», XXX (1967) pp. 1-35. Cfr. inoltre N.

dell'abolizione dell'*oikos* e dell'aura salubre, che spira nella *kallipolis*. Questa sola promuove l'attecchire di un tipo di femminilità superiore, come mostra la presenza, nella stessa *Repubblica*, dello stereotipo tradizionale.[49]

L'incubo egualitario è completato dall'inclusione dell'ultima componente della cerchia domestica, gli schiavi, divenuti altrettanto liberi di quelli che li hanno acquistati.[50] L'anarchia, che dalla *politeia* è defluita negli *oikoi*, si imprime nelle anime, rifluendo quindi sulla *politeia*: l'intolleranza ad ogni forma di asservimento conduce a disattendere le leggi, scritte e non scritte (563d sgg.). La scena è pronta per il compimento della

LORAUX, *Les enfants d'Athéna*, Paris 1981; F.I. ZEITLIN, *Aristophanes: the performance of utopia in the Ecclesiazousae*, in S. GOLDHILL - R. OSBORNE (eds.), *Performance culture and athenian democracy*, Cambridge 1999, pp. 167-97: l'autrice segnala la rilevanza della tradizione mitica per l'intreccio delle *Ecclesiazuse*.

[49] Cfr. IV, dove viene offerta la consueta rappresentazione delle donne in balia delle passioni (431b-c); cfr., significativamente, V: Socrate, osservando che chi profana il cadavere del nemico considera ostile il corpo del morto, stigmatizza l'opinione come tipica di una mente femminile e meschina (469d).

[50] Il quadro delineato nella *Repubblica* sarà riproposto dalla *Politica*, nella disamina dei caratteri comuni alla democrazia estrema e alla tirannide (V 11 1313b32 sgg.). Tra questi Aristotele segnala il potere delle donne (*gynaikokratia*) nella casa, affinché forniscano informazioni sui mariti, la licenza (*anesis*) accordata agli schiavi per lo stesso motivo. Nel libro VI (4 1319b27 sgg.) ribadisce come le disposizioni tirranniche sembrino tutte convenire all'ultima specie di democrazia: l'anarchia degli schiavi, delle donne e dei fanciulli, la condiscendenza verso il modo di vita preferito da ciascuno. Grandi appoggi riceverà tale regime, perché la moltitudine trova più piacevole vivere nel disordine (*ataktos*), anziché all'insegna della moderazione (*sophronos*). Le costituzioni maggiormente degenerate privilegiano le figure dei subordinati nell'*oikos*, figure che emergono con l'indebolirsi della norma politica, con l'incrinarsi del prestigio del capofamiglia, che di tale norma è portatore. Un'analisi dei passi aristotelici è contenuta in S. CAMPESE, *op. cit.* (n. 15), pp. 111 sgg. Sulla problematica cfr. inoltre P. VIDAL-NAQUET, *Schiavitù e ginecocrazia*, trad. it. in L. SICHIROLLO (a cura di), *Schiavitù antica e moderna*, Napoli 1979, pp. 117-36. Sull'*akolasia* degli schiavi sotto il regime democratico cfr. Ps.X. 1.10 sgg.

nemesi, la *metabole* nella tirannide, nella schiavitù più selvaggia e maggiore. La logica dialettica accomuna esemplarmente l'oligarchia e la democrazia anche nella patologia sociale, antropologica, che promuove la corruzione: gli uomini «oziosi e scialacquatori» tornano a far esplodere le contraddizioni, in quanto avulsi dalla divisione del lavoro, che garantisce l'integrazione collettiva. La crescente reazione dei ricchi alle azioni di confisca, da loro promosse, induce il *demos* a concedere poteri straordinari a un solo capo, ad allevarlo, a farlo diventare grande (565c).

Platone ripercorre le tappe della carriera del tiranno, di cui la *politeia* costituisce l'emanazione, tappe scandite dalla doppiezza nei confronti del *demos*, da un crescendo di crimini efferati che, commessi in suo nome, gli si ritorcono contro. Esse segnano l'emergere dell'indole ferina, che si cela sotto la maschera del protettore: la metafora del lupo, già applicata a Trasimaco, esprime la voracità della sua *pleonexia*, la natura di nemico mortale della comunità.[51] L'estraneità al tessuto civico si manifesta nella richiesta di una guardia del corpo, che, incautamente accordata, si rivelerà uno strumento di asservimento decisivo (567d sgg.). Egli arruolerà fuchi, stranieri e d'ogni specie (*pantodapous*), attirati dal salario promesso, e, all'interno della città, schiavi sottratti ai legittimi padroni. Il tiranno ha dissolto la rete di *philia* che lo legava alle persone di valore, agli spiriti liberi, si è isolato da ogni forma di relazionalità tra pari: i sopravvissuti alle epurazioni, cruentemente perpetrate, lo evitano, lo fanno oggetto del loro odio. All'antica, nobile *philia,* fa subentrare un'altra forma, ignobile e mercenaria, quella dei nuovi compagni (*hetairoi*), dei nuovi cittadini.

[51] Sull'immagine del lupo Trasimaco (I 336b-d) cfr. qui vol. I, [*H.*]. Sul cannibalismo politico implicato dalla metafora vedi M. DETIENNE - J. SVENBRO, *I lupi a banchetto o la città impossibile*, in M. DETIENNE - J.P. VERNANT (a cura di), *La cucina del sacrificio in terra greca* (1979), trad. it. Torino 1982, pp. 149-63. In generale, sul tiranno cfr. qui [G].

Un *entourage* bello, numeroso, policromo (*poikilon*), sempre cangiante, afferma ironicamente Socrate (568d sgg.). L'aggettivazione, nel suggerire il polimorfismo dei desideri, segnala la presenza dei fuchi, la loro irresistibile ascesa, che tuttavia vede ora la subordinazione al potere di uno solo, il grande scialacquatore. La policromia trova inoltre una figurazione inedita nell'alternanza dell'arruolamento, nella varietà della provenienza etnica. I fuchi mercenari, segno tangibile dell'estraneità del tiranno al corpo civico, promuoveranno il cannibalismo della città, la sua privatizzazione totale. La necessità di alimentare l'esercito gli richiederà infatti di dar fondo ai tesori sacri, quindi di attingere, lui, i suoi compagni e compagne di bevute, ai beni del padre. Gli richiederà di adeguarsi al modello comportamentale, prevaricatorio ed empio, già richiamato, e elogiato, da Trasimaco: la tirannide consiste nel sottrarre i beni altrui, sacri e profani, privati e pubblici, d'un colpo solo (I 344a-b).

Nell'adeguarsi al modello, più volte proposto dalla tradizione letteraria, il tiranno platonico compie peraltro una significativa variante, metaforica: i beni pubblici sono designati come *ta patroa*, la sostanza religiosa e inalienabile dell'*oikos*.[52] La città aveva fornito la chiave di lettura della famiglia, campo di affrontamento di fazioni politiche; ora è alla famiglia che spetta il compito ermeneutico, in virtù dell'efficacia affettiva. La città è composta da un padre, un figlio, degli schiavi, le cui relazioni reciproche sono affette dal morbo dell'anarchia. L'educazione fornita da questo padre, il *demos,* è stata indubbiamente molto permissiva, ed è troppo tardivamente che giunge a rendersi

[52] Il regime della proprietà e i rapporti patrimoniali all'interno della famiglia sono esaminati, recentemente, da A. MAFFI, *Forme della proprietà*, in S. SETTIS (a cura di), *I Greci*, vol. II, tomo II, Torino 1997, pp. 345-68, (357 sgg.): è corrente la distinzione tra beni «paterni» (*ta patroa*) e beni «aggiuntivi» (*ta epiketeta*), distinguendo tra il patrimonio familiare, di cui è titolare in linea di principio il capo dell'*oikos*, e i beni (soprattutto mobili), di proprietà dei singoli membri. Il figlio non deve né vendere né impegnare i beni del padre.

conto della sua nefasta deriva (568e sgg.). Non è certo giusto, afferma ora, che il figlio, grande, si faccia mantenere da lui anziché provvedere al suo sostentamento, e che, per giunta, egli debba nutrire, loro asservito, anche gli schiavi e il resto dell'accozzaglia di cui si circonda. Riscoprendo una inusuale dignità, gli ordina di andarsene dalla casa, dalla città, ma il figlio non obbedisce: è diventato un tiranno, che non conosce legge diversa dal proprio desiderio, che non esita a compiere l'atto di percuoterlo, se egli osa frapporsi al suo volere.

È diventato il capo dell'*oikos,* in cui la *politeia*, consegnata al potere di uno solo, si è trasformata: un bene privato, un oggetto di appropriazione, di sperpero. La responsabilità spetta a chi ha allevato tale soggetto politico, facendone un cittadino, un figlio degenere, un parricida (*patraloian*). L'espressione (569b6) indica il crimine più efferato,[53] uno scenario tragico, che tuttavia suggerisce un altro repertorio, un altro, diverso, immaginario: così Strepsiade si rivolge infatti al giovane Fidippide, nell'Atene comica, surreale delle *Nuvole* (v. 1327).[54]

14. *La formazione dell'uomo tirannico:* eros *e* paranomia

La genesi dell'uomo tirannico, l'esame del suo carattere e forma di vita, scrive l'ultima pagina della storia di famiglia. L'o-

[53] Cfr. ARIST. *EN* VIII 9 1159b25 sgg.: le ingiustizie si commisurano alla *philia*. È pertanto più grave spogliare dei suoi beni un compagno che un concittadino, non prestare aiuto a un fratello che a uno straniero, percuotere (*pataxai*) il padre che chiunque altro. Sull'orrore che suscitava tale atto vedi anche *Gorg.* 456d.

[54] Sulla personificazione delle entità politiche in Aristofane, cfr. *Eq. passim.* I luoghi sono raccolti e commentati, tra gli altri, da B. STRAUSS, *op. cit.* (n. 47), pp. 155 sgg., che sottolinea l'uso della metafora dell'*oikos*: il *demos* è rappresentato come un capofamiglia e i diversi *leaders* come servi o figli insubordinati. Vedi inoltre la metaforizzazione in chiave sessuale: i favori di Demos vengono contesi tra Agoracrito il salsicciaio e il Paflagone (Cleone), che si dichiarano suoi *erastai* (732, 1341). Sulla descrizione platonica di Callicle, quale *erastes* del *demos*, cfr. *Gorg.* 481d.

rigine del personaggio politico, le sequenze dell'azione sociale, sono ora accantonate: il tiranno, che domina la scena della *politeia,* appare un caso particolare del più universale tipo umano. La coincidenza tra le due figure, la fattualità dell'esercizio del potere, costituisce un elemento aggiuntivo, un'eventualità non richiesta (cfr. 578c).[55] Com'era avvenuto per il democratico, l'individuazione della personalità richiede un'ulteriore analisi delle *epithymiai* (571a sgg.), un ampliamento della casistica relativa. Fra i piaceri e i desideri non necessari alcuni si segnalano per essere *paranomoi*, contrari alla legge positiva e morale, come mostra la dinamica motivazionale: tentare di accoppiarsi con la madre, o con chiunque altro fra uomo, dèi, animali, commettere qualsiasi assassinio, non astenersi da alcun cibo. Si delinea dunque un quadro di perversione e aggressività omicida, l'estremo limite della follia e della spudoratezza.

È il quadro aristotelico delle disposizioni bestiali (*theriodeis*), tra le quali è annoverato il cannibalismo (*EN* VII 6 1148b19 sgg.); è il limite varcato da Medea, che *paranomos* ha compiuto un atto tremendo (E. *Med.* 1121); è soprattutto il limite che, ancora sulla scena tragica, ha varcato Edipo. Quella platonica è d'altronde la rappresentazione di incesti, stupri, crimini altrettanto fittizi, la ricostruzione di una prassi onirica. È nel sonno che la parte ferina (*theriodes*) e selvaggia (*agrion*), piena di cibo o di vino, si risveglia, mentre ciò che nell'anima è razionale, socievole, atto al comando, riposa. La prassi onirica è altrettanto illusoria, rispetto al vero, di quella tragica: il prodotto dell'arte è come un sogno, creato da mano umana, per occhi desti (*Soph.* 266c). Le sue immagini rinviano tuttavia a

[55] Cfr. 575b-c: Socrate attribuisce il carattere tirannico a una pluralità di criminali, come ladri e delatori. Il personaggio politico presuppone invece tale carattere, di cui la tirannide rappresenta un'estensione. Sul tiranno «natural externalizer» cfr. G.R.F. FERRARI, *op. cit.* (n. 10), pp. 94 sgg.: il carattere, in questo caso, viene connesso non solo analogicamente, ma anche causalmente alla città corrispondente.

desideri reali, alle forze psichiche che li producono, attestando la presenza di tale fondo ferino, volto a trasgredire i più potenti interdetti.

A reprimerli concorrono le leggi e i desideri migliori, aiutati dalla ragione: nel caso di alcuni uomini si allontanano del tutto oppure restano pochi e deboli, in altri più forti e numerosi (571b).[56] Il sogno funge dunque da *principium individuationis*, distinguendo dal sonno hybristico, tirannico, quello del giusto, del moderato, le cui visioni sono le meno contrarie ai *nomoi*.

Messo a punto il nuovo strumento euristico, Platone torna alla narrazione della genesi, alla consueta parabola generazionale (572d sgg), alla presentazione di un caso esemplare. Il democratico, divenuto anziano, ha un figlio, allevato nei suoi costumi, al quale capitano esperienze analoghe a quelle da lui vissute in gioventù. Anch'egli incorre nella cattiva compagnia dei fuchi, che lo guidano verso ogni trasgressione della legge (*paranomian*), chiamandola "completa libertà". Si riproduce il conflitto psicologico, la drammatizzazione localizzata nell'*oikos*: i familiari sostengono i desideri intermedi, trasmessi dal padre, mentre gli altri vi oppongono un sostegno contrario. La sequenza presenta evidenti analogie con quella nota al figlio del-

[56] Sulle strategie, adottate dalla *polis*, per sconfiggere l'incesto, cfr. l'argomentazione di *Leg.* VIII 838a sgg. È noto che la maggior parte degli uomini, per quanto perversi (*paranomous*), si astengono rigorosamente dalle relazioni con il fratello e la sorella, i figli e le figlie, e che essi fanno ciò il più possibile volontariamente (*malista ekontes*). La legge non scritta è talmente efficace che persino il desiderio (*epithymia*) di tali unioni è estraneo al più gran numero. A spegnerlo è sufficiente una piccola parola, quella che tali azioni proclama empie, invise alla divinità, turpi tra tutte (*aischron aischista*). Ed è un discorso che ognuno di noi sente ripetere fino dalla nascita, sempre e dappertutto, specialmente nelle rappresentazioni tragiche, ove un Tieste, un Edipo, un Macareo, si danno morte con le proprie mani, per punirsi della colpa commessa. Straordinario è il potere della «voce pubblica», la quale ottiene che nessuno oserebbe neppure respirare contro la legge.

l'oligarca, a cominciare dalla presenza dei fuchi. Generati dalla licenza (*exousian*) di dissipare i propri beni (564d), essi costantemente stimolano la licenza dei desideri dispendiosi, corrosivi delle fondamenta, pubbliche e private, della comunità. Collocata nel nuovo contesto, la sequenza presenta peraltro differenze significative, già visibili nel lessico: la *hybris* (572c), indotta dai corruttori, è ora divenuta *paranomia*, un'accezione, più forte ed inquietante, di *eleutheria*. Inedito è soprattutto il successo pieno e definitivo che arride ai corruttori, grazie al ricorso ad un'arma risolutiva. Essi fanno nascere nel giovane un certo tipo di amore (*erota tina*), che si pone a capo (*prostaten*) dei desideri oziosi e dissipatori di ricchezze, una sorta di grande fuco alato (572e sgg.). Un amore da fuco, dominato dal principio del piacere.

Questo amore si alimenta degli altri desideri che ne stimolano la vocazione pleonektica, lo sviluppo del pungiglione della bramosia (*pothou kentron*), segno della volontà di potenza. Il furore (*oistrai*) conduce infatti ad una epurazione radicale e cruenta: se sorprende nell'uomo qualche opinione e desiderio considerati onesti e ancora capaci di vergogna, li uccide e li caccia via, finché l'abbia purificato da ogni moderazione e riempito invece di un'aliena follia. Il linguaggio platonico suggerisce l'*imagerie* erotica del *Fedro*, la drammatizzazione del conflitto interiore nel mito della biga (253e). L'auriga, scorta una visione amorosa, è riscaldato dalla sensazione in tutta l'anima, è invaso dall'eccitazione e dal pungolo della passione (*pothou kentron*). La fenomenologia dell'*erastes* era già stata delineata da Socrate, nel primo discorso in risposta a Lisia. Né di giorno né di notte egli lascia l'*eromenos* volentieri, ma è pungolato dalla necessità e dalla passione (*oistrou elaunetai*) che, procurandogli continui piaceri, lo spinge a servirlo, con diletto (240d). La fenomenologia illustrava la definizione di *eros*, precedentemente formulata: un desiderio irrazionale volto alla bellezza corporea, un potere tirannico esercitato sulla ragione e sugli altri desideri (238b-c).

Socrate e Glaucone avevano d'altronde concordato nel libro III che non esiste un piacere maggiore e più acuto di quello sessuale, e neppure più folle (*manikoteran*).[57] Ad esso pertanto non devono accostarsi l'adulto e il fanciullo che si amano rettamente (*orthos*), avendo a proprio oggetto l'ordinata bellezza del corpo e dell'anima (403a-b). È proprio a tale specie d'amore che ricorrono i fuchi per avere la meglio sul figlio del democratico.

Il pieno successo ottenuto, contrariamente al caso del figlio dell'oligarchico, non è dovuto soltanto alla qualità di un'arma, ingegnosamente escogitata. Il quadro psicologico è infatti mutato, grazie alla legittimazione dei desideri superflui operata dal padre. L'affermarsi dei desideri "intermedi" non allude all'equilibrio gerarchico instaurato dalla ragione, al suo farsi garante dell'interesse della collettività interiore. È invece l'esito della logica isonomica, del dominio del relativismo dei valori. Se il padre riteneva che tale strategia etica costituisse un lascito inalienabile, grazie alla solidità intrinseca, è stato il capofamiglia forse meno avveduto tra quelli, tutti improvvidi, che vengono presentati nella *Repubblica*. L'*epithymia* ha una carica pleonektica, che travolge il sottile filtro costruito: i capricci, in fondo innocui, dell'«uomo popolare», diventeranno gli eccessi dell'uomo tirannico, rovinosi.

Cefalo, nel libro I, aveva raccontato a Socrate un episodio di vita quotidiana, che vede come protagonista Sofocle (329b-d). In sua presenza, era stato chiesto all'anziano poeta: «come va [...] con i piaceri d'amore? Sei ancora capace di unirti a una

[57] Sulla violenza dell'*eros*, in un contesto eterosessuale, cfr. *Leg.* VI 782d sgg.: tutte le cose umane dipendono da tre bisogni, da tre desideri, e la virtù sorge se si dà loro la direzione corretta. I primi due sono, fin dalla nascita, il mangiare e il bere; il terzo, il più acuto dei nostri amori (*eros oxytatos*), è l'ultimo a sorgere, ma rende gli uomini ardenti di follia: è quello di seminare la nostra stirpe, un fuoco pieno di *hybris*. Sul rapporto tra *eros* e *mania* cfr. PRODIC. DK B7: l'*epithymia* raddoppiata è *eros*, l'*eros* raddoppiato diviene *mania*. Cfr. inoltre, ovviamente, *Phaedr.* 245b sgg.

donna?». Lui aveva risposto: «Taci, uomo. Con gran sollievo sono fuggito da tutto questo, come se scappassi da un padrone rabbioso (*lyttonta*) e selvatico (*agrion*)». Tale padrone – *eros tyrannos* – governa l'esistenza della personalità tirannica, con il suo eccesso violento e la perdita di autocontrollo che ne deriva (573b-c). Ubriacone, erotico e melancolico, l'ottundimento della sanità di mente ne costituisce la cifra psichica, solidale a una volontà di potenza allucinatoria e smisurata. Essa rivela pienamente la funzione dell'*epithymia* nell'individuo come nella città: l'asocialità, la distruzione, il caos, l'opposizione del particolare all'universale.[58]

Tale funzione si traduce in una forma di vita, in una specifica antropologia economica. I consumi di lusso, dominati dal soddisfacimento sessuale, conducono a dissipare le entrate, a contrarre debiti, ad intaccare il patrimonio (573d sgg.). Conducono, inesorabilmente, a una pratica di crescente illegalità, che trova un *climax* affettivo nell'appropriazione di una quota dei beni paterni. Per vincere la resistenza dei genitori, il figlio non arretrerà di fronte a un gesto tirannico, anticipando, nel microcosmo familiare, l'atto, che, metaforicamente, compirà il tiranno sulla scena della città: picchiare il padre. Il contesto domestico suggerisce un arricchimento della drammatizzazione, un crescendo patetico. La mano si leva sulla madre, a lui legata da antico e necessario (*anankaian*) affetto, per una nuova amica, un'etera, priva di vincoli di parentela (*ouk anankaias*). Si leva quindi sul vecchio genitore sfiorito, che gli è legato (*anankaion*) ed è stato il primo dei suoi amici, a favore di un ragazzo estraneo (*ouk anankaiou*), nel fiore degli anni, divenutogli amico da poco. Li renderà entrambi servi di tali compagni, se vorrà portarseli nella loro casa. La dialettica del necessario e del superfluo scandisce lo spregio della più sacra relazione di *philia*, cementata dal sangue, dalla cura, dalle consue-

[58] Cfr. le osservazioni di J. CHANTEUR, *op. cit.* (n. 4), pp. 79 sgg. Sulla melancolia cfr. qui libro IX, n. 22.

tudini più inveterate. Scandisce l'emergere delle relazioni ignobili e venali, promosse dal grande fuco.

L'alimentazione del desiderio lo costringe, inevitabilmente, a cercare nuove fonti di entrata, a intraprendere nuovi crimini, sempre più efferati (574d sgg.). L'assuefazione alla *paranomia* sancisce il nuovo assetto dell'anima: le vecchie opinioni sul ciò che è bello e vergognoso, sulla giustizia, interiorizzate da bambino, vengono sopraffatte da nuove convinzioni, da poco affrancate dalla schiavitù (*ek douleias lelymenai*), scorta d'Amore e da lui aiutate. Sono quelle che prima, quando era ancora sottomesso alle leggi e al padre, e si autogovernava in modo democratico, si liberavano solo, raramente, nel sonno. Sotto la tirannide di Eros, egli non si astiene da alcun tremendo assassinio, né da alcun cibo né azione: la prassi onirica è divenuta un modello comportamentale, un *habitus* consolidato, traducendo la finzione tragica di Edipo in uno spaccato quotidiano.

La dinamica di decadenza torna a riabilitare il passato, alla luce della comparazione con l'attuale, nobilita i sogni e il sonno del democratico. I desideri *paranomoi*, repressi dalla *polis* e dal discorso paterno, erano verosimilmente pochi e deboli, un fantasma notturno, che si destava dopo una serata trasgressiva, trascorsa al banchetto. Ma certamente egli non si assopiva dopo aver adempiuto al rituale del moderato, garanzia di visioni edificanti (cfr. 571d sgg.), che mai gli era stato insegnato. L'*ethos* acquisito era improntato alla libertà dei desideri, sottoposta al discrimine di ottemperare alla coercizione del *nomos*, all'esteriorità delle consuetudini morali. Una libertà gravida di anarchia, prodromo dell'affermazione del diritto del più forte. La natura del desiderio non consiste nel diffondersi, generosamente, in piaceri egualmente ripartiti, tanto nell'individuo quanto nella città. Amore infatti, come un tiranno, governa tutte le cose dell'anima (573d), travolgendo ogni forma di autocontrollo, di legalità razionale. L'elemento ferino, che già aveva espropriato l'universo onirico (cfr. 576b), fa il suo ingresso nel mondo della storia, delle relazioni diurne.

Le catene frapposte si sono dunque rivelate impari ad arginarne la pressione, coerentemente all'inadeguatezza dell'esempio, del discorso educativo fornito. A chi lo invitava a discriminare tra piaceri e desideri buoni e malvagi, il padre aveva, incautamente, risposto che essi erano tutti eguali, degni di pari rispetto (561b-c).

15. *Il tramonto dell'*oikos

L'*eros*, liberato dal controllo della "necessità geometrica", ha condotto al tramonto della *politeia*, alla dissoluzione di quell'ordine razionale, gerarchico e cooperativo, che ne costituisce il fondamento. Come nell'età del ferro esiodea, il padre non è simile ai figli né questi al padre; i figli disprezzano i genitori invecchiati, insultandoli con dure parole; il diritto sta nella forza (*cheirodikai*): *Aidos* e *Nemesis* se ne sono andate verso l'Olimpo, lontano dagli uomini (*Op.* 182 sgg.). Il "mio" affettivo ed economico ha ripreso il sopravvento, concludendo il percorso della *pleonexia*, inaugurato dalla ricostituzione dell'*oikos*.

Un percorso che ha condotto al tramonto dell'*oikos*, che va a sua volta incontro all'inevitabile nemesi. La *philochrematia* oligarchica, ereditata dal *tropos* timocratico, conduceva al cannibalismo, alla espropriazione del "mio" altrui; incoraggiava la produzione di fuchi, pronti ad espropriare i possessi dell'oligarca. I fuchi rappresentano una contraddizione intrinseca all'*oikos*: il dispendio costituisce una variabile interna alla ricchezza, una modalità primaria del suo modello motivazionale. L'atto del figlio tirannico, che dilapida i beni paterni, è il segno emblematico della vocazione autodistruttiva, implicita alla *pleonexia* privata.

Una vocazione distruttiva della rete delle relazioni familiari. L'aspirazione al prestigio sociale, radicato nel patrimonio, stimolava la disobbedienza del giovane timocratico, spalleggiato dalla madre e dai servi, portavoci della morale dello *status*. Disobbedienti sono d'altronde tutti i figli delle famiglie platoni-

che, che scandiscono le diverse tappe del cammino dell'*epithymia*. L'anarchia domestica introduce all'atto tirannico conclusivo, picchiare i genitori, ai sogni e alla veglia dell'incesto, del parricidio. Sono figli disobbedienti perché educati male: l'incapacità persuasiva di un modello formativo, che non è fondato sulla ragione, ma è volto ad incoraggiare e reprimere le passioni, ingenera la sconfitta, annunciata, dei padri. Lo scacco dei padri è quello delle città, proiezioni della stessa etica privatistica, da loro propugnata. Ancora una volta a impartire magistralmente la lezione è un atto tirannico, la trasformazione della *politeia* in un bene personale, in un *oikos*.

Questi cattivi ragazzi, inizialmente, ammiravano la figura paterna, non avevano una cattiva natura, erano sempre migliori dell'ambiente sociale in cui vivevano. La *metabole*, focalizzata sulle vicende dell'*élite*, illustra dettagliatamente un assunto, esposto nel libro VI : la metamorfosi delle anime più dotate nelle peggiori, ad opera dell'aura insalubre che spira ovunque, ad eccezione della *kallipolis* (490e sgg.). Socrate l'aveva sinteticamente comprovato, mostrando come un giovane ricco e nobile, di bello e grande aspetto, interessatamente adulato dai familiari e dai concittadini, divenga colmo di smisurate speranze, pieno di false pretese e irragionevoli progetti. Dietro l'anonima sequenza, si celava il caso esemplare di Alcibiade, di cui Tucidide aveva messo in luce lo spirito di contesa, dovuto all'ambizione e all'orgoglio (V 43.2).[59] Tale tratto emergeva pienamente in occasione della spedizione di Sicilia, che caldeggiava, nella speranza di acquisire gloria e ricchezza (VI 15.2-3). L'esemplificazione fornita da Socrate configurava l'indole, e la formazione, di un giovane timocratico.

[59] Sui passi del libro VI cfr. qui vol. V, [*B*], [*C*]. Sulla figura di Alcibiade, in particolare in relazione a quella di Callicle, cfr., recentemente, S. GASTALDI, *La giustizia e la forza. Le tesi di Callicle nel 'Gorgia' di Platone*, «Quaderni di storia» LII (2000) pp. 85-105.

Ma Tucidide annotava successivamente (15.4) come, in Atene, i più avessero preso a temerlo: «troppo grandi erano da un lato – a livello personale – gli eccessi (*paranomias*) del suo tenore di vita, e dall'altro i progetti che andava formulando in ogni situazione in cui si trovasse ad agire; e gli divennero ostili, come a un uomo che aspirasse alla tirannide (*tyrannidos epithymounti*)» (trad. it. di A. Corcella). La figura di Alcibiade, timocratico e tirannico, apre e chiude la rassegna dei giovani diseducati, presentata nei libri VIII e IX della *Repubblica*. La tradizione lo rappresenta inoltre versatile, incline al principio del piacere, come il democratico. La complessità caratterizza d'altronde ogni tipo psicologico, nella cui anima si contrappongono forze diverse, composte in un equilibrio instabile, contraddittorio. Il filo conduttore di tale complessità è dato dall'affermarsi della *pleonexia*, che trova una compiuta realizzazione nel dispiegamento dell'*eros*: l'uomo tirannico costituisce il degno erede di una tradizione familiare all'insegna del desiderio. Un conformismo ignoto ad Alcibiade, che dell'uomo tirannico tuttavia condivideva l'*ethos*: sul suo scudo – afferma Plutarco (16.1-2) – egli non aveva fatto incidere stemmi gentilizi, ma un Eros che impugnava il fulmine.[60]

Silvia Campese

[60] Lo scudo è così descritto anche da ATHEN. XII 534e.

[*D*] *Timocrazia*

1. *La costituzione cretese e laconica*

La *timokratia*, ancora priva di nome, è introdotta a 544c ove, trattando delle varie forme costituzionali, il testo parla della costituzione cretese e laconica, elogiata dai più.[1] Data la corrispondenza subito asserita tra forme costituzionali e tipi d'uomo, viene di seguito spiegato il carattere di chi vive nella costituzione laconica che è *philonikos* e *philotimos*, ambizioso di vittoria e di onori (545a). Dalle qualità di tale individuo Platone ricava il nome della forma politica detta, fino a questo momento, genericamente costituzione cretese e laconica, non avendo un suo nome specifico e neppure una determinazione univoca posto che la forma cretese e la laconica sono sì simili, ma non identiche. Si tratta di una *philotimos politeia* che va chiamata *timokratia*[2] o *timarchia*.[3] È caratterizzata dalla valo-

[1] Sull'apprezzamento generale nei confronti di tale tipo costituzionale cfr. anche X. *Lac.* 10.8.

[2] Si tratta, ovviamente di un'accezione di *timokratia* molto differente da quella aristotelica, cioè la forma che si basa sul censo (cfr. *EN.* VIII 12 1160a36). Potrebbe essere chiamata agonismocrazia o governo dell'ambizione. Timocrate è un nome proprio. Abbiamo notizia di un Timocrate Rodio inviato verso il 396 dal re di Persia a distribuire denaro ai politici che erano a capo della fazione antispartana in Beozia, Atene, Corinto, Argo (cfr. P. CARTLEDGE, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, London 1987, pp. 290, 325).

[3] Il richiamo nei nomi ad *arche* e a *kratos* è, probabilmente, solo un calco dei nomi delle altre forme costituzionali; non implica una differenza di tipo di

rizzazione della *time*, cioè da ricerca delle cariche di prestigio e di pubblici riconoscimenti.[4]

La determinazione del carattere della costituzione sarà totalmente esplicitata a 548c: si tratta di una costituzione commista. La commistione dovuta alla compresenza di elementi aristocratici, propriamente timocratici e oligarchici, si traduce in mescolanza di bene e di male. Così, il rispetto per i governanti, l'organizzazione dei sissizi, l'astensione dai lavori agricoli e manuali,[5] la cura per la ginnastica e l'addestramento militare sono aspetti positivi riconducibili all'aristocrazia. Ciò che prevale, però, nella *timokratia* è il carattere aggressivo: l'ambizione di successo e di onori (*philonikiai kai philotimiai*) cui si associano bramosia di ricchezze, avarizia, insaziabilità: aspetti propri dell'oligarchia.

governo tra *timarchia* e *timokratia*. Il termine *timokratia* non è attestato prima di Platone, è usato abbastanza raramente anche da lui, probabilmente ad indicarne la singolarità, nella *Repubblica* (545c9; 545b6) ove si trova anche *timokratikos* (549b9; 553a6; IX 580b3). Anche *timarchia* compare solamente nella *Repubblica* (545b7; 550d3). Ovviamente, gli aspetti che caratterizzano l'uomo timocratico sono, invece, ricordati in vari passi platonici a prescindere dall'uso del termine *timokratia* e dai suoi derivati. Così *philonikos* è usato in *Repubblica* (545a2; IX 581b2; 582c4; 585d5; 582e5), ma anche nel *Protagora* (336e1), nel *Gorgia* (515b5), nel *Timeo* (70a3). *Philotimos*, decisamente più diffuso, compare, oltre che nella *Repubblica* (549a4; 550b7; IX 581d5; 582c1), nel *Protagora* (343c1), nel *Fedone* (68c2), nelle *Leggi* (V 744e3), nelle *Epistole* (VII 338d7; 344e2). Nella *Repubblica*, a 553d6, si ha anche il verbo *philotimeisthai*.

[4] Valore tradizionalmente legato all'aristocrazia, la *time* esprime onori e gloria. In origine legata essenzialmente a valore in guerra, a vittorie in gare ginniche o in corse di cavalli, a successi, a dimostrazioni di privilegi, indica anche l'onore tributato a chi abbia sovranità o ricopra magistrature e cariche.

[5] A proposito della scelta spartana di tenere i cittadini lontani da attività agricole e affari cfr. X. *Lac.* 7. 1-2.

2. «*Le razze di Esiodo e le vostre*»

A 545e ci si chiede come avvenga il passaggio dalla costituzione migliore alla timocrazia. Visto il principio generale per cui la trasformazione di una qualsiasi forma costituzionale avviene a partire dai suoi governanti, si tratta di spiegare come *epikouroi* e *archontes* siano entrati in conflitto. Non è un problema banale visto che si sta parlando della *kallipolis*, di una situazione ottimale la cui degenerazione può essere spiegata solo con difficoltà e ricorrendo a spiegazioni che esulino dal contingente.[6] Di qui l'affermazione sulla natura peritura e transeunte di ogni cosa, sia essa pianta, animale, costituzione. A fronte della dissoluzione insita in ciò che è nato, all'alternarsi di fasi di fecondità e di sterilità dell'anima e del corpo, si ha l'incapacità dei governanti di cogliere i momenti favorevoli per la riproduzione. Donde il disordine paventato a V 458e sgg. A fronte, cioè, di una minaccia ontologica[7] si ha la mancanza di comprensione della situazione da parte di coloro che pure sono sapienti, educati a essere capi e che si rivelano, invece, incapaci di leggere la realtà con il ragionamento e la sensazione. Si ha, così, l'incontro tra una deficienza ontologica e un errore di ignoranza che appare inevitabile anche se – tutto sommato – inspiegabile nel quadro di perfetta educazione prefigurato nei libri precedenti.[8] Al ricorso all'ordine ontologico fa riscontro l'accenno al carattere giocoso del discorso delle Muse.[9] Lo stesso richiamo alle Muse, d'altronde, porta una rottura nel piano del discorso segnalandone la difficoltà esplicativa.

Immediata conseguenza dell'ignoranza che porta a rapporti riproduttivi scorretti è la nascita di figli indegni della funzione

[6] Cfr. qui [A], § 3.

[7] Cfr. O. GIGON, *Timokratie und Oligarchie in Platons Politeia*, in *Τιμητικὸν ἀφιέρωμα Κωνσταντίνῳ Ι. Μερεντίτη. Festschrift für Konstantinos J. Merentitis*, Atene 1972, pp. 75-95 (p. 79).

[8] Cfr. W. KERSTING, *Platons Staat*, Darmstadt 1998, p. 269.

[9] Cfr. qui [B], [A], § 3.

di governo, che trascureranno educazione musicale e ginnastica, le forme educative necessarie per l'armonizzazione del carattere duro (*agrios*) e degli aspetti troppo miti (*malakoi*) dell'anima.[10] La trascuratezza delle corrette forme educative renderà i governanti incapaci di valutare «le razze [i *gene*] di Esiodo e le vostre – aurea, argentea, bronzea e ferrea». La congiunzione sottolinea la distinzione tra «le razze di Esiodo e le vostre» e pure la considerazione di entrambe. Certo, le divisioni in razze dei due autori non sono uguali,[11] ma perché qui Platone sente il bisogno di riferirsi a Esiodo? La differenza tra i *gene* è stata trattata a III 415a-c ove si è introdotta la nozione di uomini d'oro, d'argento, di ferro e bronzo. In tale contesto Esiodo non è esplicitamente nominato ed anzi molti elementi del racconto platonico sono differenti dal mito esiodeo, anche se la presentazione del "mito" e i termini stessi impiegati costituiscono un riferimento inequivocabile a *Le opere e i giorni*. Ora, invece, la citazione esplicita induce a individuare un elemento ulteriore rispetto alla divisione del libro III, una differenza specifica. Forse si tratta proprio dell'idea della guerra e dell'aggressività, con la decadenza a esse legata, che caratterizzano il passaggio dall'aristocrazia alla timocrazia. La transizione tra l'età argentea e quella bronzea in Esiodo è, infatti, violenta e comporta un peggioramento, anche se non continuo, in quanto la quarta età, composta di semidèi, è migliore della terza. La violenza del passaggio dalla seconda alla terza età è dovuta all'intervento di Zeus che fa sparire gli uomini d'argento e crea una razza «violenta e terribile» cui stanno a cuore «le opere luttuose e le violenze di Ares», di uomini che hanno «il cuore di ferro e senza paura». Esseri orrendi, rivestiti di bronzo, abitano case di bronzo, lavorano oggetti di bronzo. «Domati dalle

[10] Cfr. III 410d. Come ricorda CENTRONE, p. 788, n. 10, a *Leg.* 700a-701b la causa principale di degenerazione dello stato ateniese è l'aver trascurato la musica.

[11] Cfr. qui vol. II, [*N*].

stesse loro mani, scesero nelle squallide dimore del gelido Ade senza nome; la nera morte li colse, sebbene tremendi, ed essi lasciarono la splendida luce del sole».[12] La loro rovina non è dovuta a interventi esterni, ma si origina da loro stessi, elemento, questo, che ritroviamo nella dissoluzione dei vari tipi di città in Platone.[13] In particolare, per quanto riguarda la dissoluzione dell'aristocrazia che genera la timocrazia è la situazione conflittuale dei componenti il governo, il dissidio tra i gruppi che porta alla *metabole*.

Anche la quarta età esiodea, l'età degli eroi, pur caratterizzata da individui più giusti e migliori, dà luogo a guerre e mischie che ne determinano la sparizione. Quanto alla quinta razza, di ferro, verrà infine distrutta dall'esterno, per l'intervento di Zeus, ma nel corso della sua esistenza gli uomini si distruggeranno a vicenda le città, onoreranno i violenti, individui dediti alla *hybris*. Saranno loro compagne l'invidia e la gelosia e saranno allontanate *aidos* e *nemesis*, il rispetto umano. Il quadro è, dunque, di lacerazione e di conflitto.

Le razze di Esiodo e quelle platoniche sono differenti e – come abbiamo visto – Platone ne è ben cosciente, tanto che ne parla in termini distinti. Pur trattandosi in entrambi i casi di *gene*, in Esiodo le età sono caratterizzate da uomini concreti, giganti di metallo, in Platone si tratta, invece, di differenze dell'anima; in Esiodo le età si succedono cronologicamente, in Platone i *gene* coesistono e, nel passo in questione, confliggono tra loro; la razza d'argento che in Platone è «ricca nell'anima» come quella d'oro, in Esiodo è stolta e proterva. Pure, i passi platonici immediatamente successivi danno il senso – io credo

[12] HES. *Op.* 143-155, trad. it. di L. Mugugliani.

[13] La dissoluzione dello stato dovuta al governo da parte di elementi di ferro e di bronzo è stata proclamata in maniera solenne a III 415c ove si ricorre a un oracolo per sancirne la gravità. Ora, però, la prospettiva è leggermente cambiata in quanto qui non si tratta tanto di una città «protetta da un difensore di ferro o di bronzo» quanto di una mescolanza di *eide* che provoca disarmonia e conflitto.

– del confronto: sorto il conflitto «i due gruppi di razze tiravano ognuno dalla sua parte: quella di ferro e di bronzo verso l'arricchimento e il possesso di terra, di case, d'oro e d'argento, le altre, invece, quella aurea ed argentea [...] traevano verso la virtù e l'ordine antico» (547b). Anche in Esiodo, nonostante le differenze evidenziate, la terza e la quinta età, cioè quella di bronzo e quella di ferro, lavorano, a differenza dagli uomini delle altre età che, virtuosi o invece stolti, si astengono, comunque, dalla produzione e dal possesso di beni. Ed è proprio il conflitto tra la tensione verso l'arricchimento e il possesso da un lato, e la ricerca della virtù e dell'ordine antico, dall'altro, che, in Platone, porta alla privatizzazione dei beni e all'asservimento, cioè all'abbandono dell'organizzazione della *kallipolis*. Si introduce la proprietà, si divide il corpo dei cittadini. Invece di un gruppo unitario costituito da amici e sostenitori, difesi come liberi da amici, si ha la separazione tra uomini asserviti e uomini che si occupano della guerra e della sorveglianza degli altri. Il terzo ceto viene ridotto allo stato di perieci e di servi.

La citazione dei perieci, contrapposti agli uomini di guerra, richiama immediatamente Sparta. Pur essendovi, infatti, perieci in varie città,[14] essi sono presenti soprattutto presso i Lacedemoni. Emerge, così, il carattere degli individui timocratici di cui si parlerà estesamente più avanti, scandito da desiderio di ricchezza, ambizione di vittoria e di onori, incapacità di intrattenere giusti rapporti con liberi e schiavi. I *gene* in conflitto sono – dicevamo – gruppi interni ai governanti, rinviano dunque a un errato bilanciamento tra gli *eide* dell'anima.[15] Ciò non toglie che si stia qui parlando di città e di gruppi politici, tanto che si introduce ora la descrizione del mutamento costituzionale che porta a una nuova forma di governo.

[14] Cfr. ADAM, p. 211.

[15] Ciò che caratterizza l'uomo timocratico, d'altronde, è proprio la sua natura mista (547e) riconducibile all'assoggettamento del *logistikon* allo *thymoeides* (550b).

3. *Il carattere intermedio della timocrazia*

Caratterizzazione della nuova forma costituzionale è il suo statuto intermedio proprio come intermedio è lo *thymoeides* che ne caratterizza il tipo umano. La timocrazia ha elementi propri dell'aristocrazia, caratteri propri dell'oligarchia, ma ha anche aspetti specifici. Come già abbiamo visto, proprio dell'aristocrazia è l'onore che viene tributato ai governanti, il fatto che i combattenti si astengono da lavori agricoli, manuali e da affari, i pasti siano in comune,[16] si dia spazio alla ginnastica e alla preparazione alla guerra. I caratteri successivi sono inequivocabilmente propri della timocrazia. Lungi dall'essere affidato ai sapienti il potere è delegato a uomini rozzi e aggressivi,[17] nati più per la guerra che per la pace,[18] tanto che l'attività più esercitata è il combattimento cui si affiancano inganni e trame.

Gli aspetti descritti come propri dell'aristocrazia ed ereditati dalla timocrazia, quali la dedizione al combattere, sono tipici di Sparta. Accanto ai comportamenti sono rilevanti anche atteggiamenti e pulsioni: il timore di attribuire potere ai sapienti, l'aspirazione verso governanti aggressivi volti alla guerra, l'ammirazione tributata agli inganni e alle trame. Non si tratta più, solamente, di una fenomenologia di modi di vita; si introducono tendenze e aspirazioni che evidenziano il peso dello *thymoeides* e, allo stesso tempo, riprendono i *topoi* dell'e-

[16] A III 416e erano introdotti i sissizi nella *kallipolis*.

[17] Il disprezzo degli Spartani verso il sapere è noto. Cfr. *Hp. Ma.* 285b sgg., e ARIST. *Pol.* II 9 1271b1 sgg.

[18] Sulla natura di Sparta nata intorno alla guerra, incapace di vivere in pace cfr. ARIST. *Pol.* II 9 1271b1-6. A *Leg.* I 628a sgg. e II 666e Platone critica l'unilateralità dell'educazione spartana tutta volta alla preparazione bellica. Per Isocrate (*Paneg.* 128) Sparta passa tutto il tempo combattendo. Cfr. anche *Leg.* III 686b. Per una interpretazione delle critiche aristoteliche contro la valorizzazione esclusiva della virtù guerriera anche rispetto alle posizioni platoniche cfr. L. BERTELLI, *La Sparta di Aristotele: un ambiguo paradigma o la crisi di un modello?*, in R. VATTUONE (a cura di), *Sparta fra tradizione e storia*, Bologna 2004, pp. 9-71.

ducazione spartana come verrà descritta, per esempio, da Aristotele nella *Politica*. Nel libro IV, parlando degli *eide* dell'anima, Platone aveva tratteggiato il principio irascibile legato a reattività emotiva, aggressività collerica, desiderio di gloria predominanti nei guerrieri. Amante di vittoria e di onori il principio irascibile è irresistibilmente attratto da bramosia di avere successo e considerazione. A queste si associa l'aspirazione al potere (IX 581a9) particolarmente evidente nell'anima dell'uomo timocratico.

Il ruolo intermedio dello *thymoeides* collocato tra *logistikon* e *epithymetikon* spiega la facilità con la quale lo *thymoeides* a volte si allontana dal principio razionale di cui dovrebbe essere alleato per indirizzarsi verso le spinte desiderative. È ciò che, a livello di città, accade nelle timocrazie ove si rifugge dall'affidare il potere ai sapienti e si opta per individui aggressivi e collerici. Si tratta, infatti, di uomini che antepongono alla razionalità e alle attività delle Muse l'ambizione e la ginnastica. Spinti dal desiderio di successi e di onori essi diventano, in un secondo momento, succubi del desiderio di ricchezze, dediti a nascondere in forzieri segreti oro e argento accumulati nell'ombra. In questo desiderio di beni materiali si avvicinano a coloro che vivono nelle oligarchie, ribadendo, così, il carattere commisto delle timocrazie. Se in una prima fase, la timocrazia è una buona costituzione e gli uomini che vi vivono hanno valori propri dell'aristocrazia, in una seconda fase si assiste alla decadenza della timocrazia in cui dalla ricerca degli onori si passa all'avidità. La prima forma è caratterizzata dall'aspirazione al prestigio; la base sociale è però la privatizzazione e questa porta alla decadenza: viene perseguita la ricerca di ricchezze finalizzate a soddisfare l'ambizione.

4. *Bramosia di ricchezze*

Nella nascita stessa della timocrazia è insita la bramosia di ricchezze che la caratterizza. Insorto il conflitto tra le razze, infatti, quella di ferro e bronzo – costituita in questo contesto da

governanti guasti – tira verso l'arricchimento e il possesso contrastando il desiderio di virtù e ordine antico cui guardano la razza d'oro e quella d'argento. Non sono, dunque, l'eccesso del principio collerico, l'ambizione di onori, la tendenza verso la guerra ciò che spinge in prima istanza verso la timocrazia, ma il desiderio di ricchezze che si conserva anche dopo il compromesso della spartizione delle terre e delle case.[19] Trascinati dai desideri, gli uomini della timocrazia non vedono nelle ricchezze solamente un mezzo di realizzazione della loro ambizione di successo e di onori. Il denaro è strumento per la realizzazione di tutti quei desideri – siano essi di donne o di altro – cui tali uomini sono asserviti e diventa anche bene per se stesso.[20] La valorizzazione dei beni li indurrà a nasconderli: i timocrati si vergognano della loro aspirazione al denaro e la vergogna è significativa dell'ambiguità della loro situazione: pur volti verso altri obiettivi, essi sono – di fatto – eredi dei valori aristocratici.

Il piacere insito nel possesso di ricchezze è proprio degli amanti del guadagno, degli uomini, cioè, la cui anima è dominata dall'*epithymetikon*. Per i *philotimoi*, viceversa – gli amanti degli onori – il piacere legato alle ricchezze è grossolano (IX 581d5). Questa affermazione, solo apparentemente, è in contrasto con la bramosia di ricchezze degli uomini che vivono in timocrazia: questi sono individui di natura mista in cui sono prevalsi indebitamente elementi che avrebbero dovuto restare controllati. E quando questo avviene i vari principi sono costretti a perseguire piaceri che non sono loro propri e non sono veri (IX 587a5). Il riferimento allo *thymoeides* e alla sua duplicità porta con sé un'ambiguità che permane negli uomini timocratici i quali per certi versi sono volti ai valori aristocratici, per altri sono trascinati verso piaceri e desideri propri degli oligarchi. Così, in una prima fase, i timocrati sono attratti soprattutto dal desiderio di prestigio ed onori. Alla prima si accosta una

[19] L'*epithymetikon* è *philochrematon* e *philokerdes* (cfr. IX 580e5-581a7).

[20] Cfr. qui vol. III, [*H*], in particolare pp. 269 sgg.

seconda fase, caratterizzata da decadenza, in cui gli uomini che vivono in una timocrazia valorizzano il denaro e la proprietà. Avari delle loro ricchezze che venerano nel segreto delle tenebre, occultano i loro averi, gustano di nascosto i piaceri e sfuggono alla legge.[21] La loro avarizia, cui fa da riscontro la loro prodigalità quando si tratti di beni altrui, il loro agire nascosto, la loro scelta di godere in segreto i piaceri traggono origine dall'educazione che hanno ricevuto, basata sulla costrizione più che sulla persuasione; un'educazione volta all'esercizio della ginnastica più che alla musica, un'educazione, cioè, che ha trascurato i discorsi e la filosofia. Nei libri III e IV, parlando del ruolo dei difensori, Platone aveva sottolineato la necessità di un loro comportamento aggressivo e mite a un tempo, duro verso i nemici, morbido verso gli amici, analogo all'atteggiamento del cane da guardia. Si trattava di evitare sia la troppa mollezza che l'eccessiva selvatichezza (III 410e), di raggiungere una situazione di armonia che può essere ottenuta attraverso l'azione combinata di musica e ginnastica. Queste bilanciano le spinte dello *thymoeides*[22] che, per la sua natura intermedia, è agitato da potenzialità contrastanti e può essere indirizzato in diverse direzioni. Già a II 376e sgg., d'altronde, si era chiarito che l'educazione dei difensori della città deve bilanciare ginnastica e musica. Si tratta del programma educativo dei governanti della *kallipolis*, trascurato dai governanti di natura mista che sono ormai incapaci sia di valutare le razze che di educarle. La valorizzazione del carattere aggressivo e dell'addestramento militare privilegia un'educazione tutta fondata sulla ginnastica. Di qui la formazione di uomini rozzi e tendenzialmente incolti.

[21] Se il desiderio di ricchezze accomuna questi uomini a quelli che vivono nelle oligarchie, la necessità di occultare tale desiderio è, però, solo delle timocrazie giacché nelle oligarchie le ricchezze sono apertamente tenute in gran conto.

[22] Cfr. qui vol. II, [*H*]; vol. III, [*H*].

5. *Glaucone*

Ambizioso, desideroso di successi e di onori, arrogante, rude, guerrafondaio,[23] amante della caccia, eccessivamente dedito alla ginnastica, poco attento ai discorsi, avido, il tipo d'uomo che corrisponde alla timocrazia si avvicina – almeno per alcuni tratti – a Glaucone. Il paragone con il personaggio viene, però, subito corretto: non si può attribuire a Glaucone avidità ed anche gli altri aspetti che lo caratterizzano sono in Glaucone moderati rispetto al modello timocratico. Su Glaucone agisce l'educazione ricevuta per cui egli è sì emblema di ambizione e di coraggio (II 357a), non è, però, privo di cultura ed è esperto di musica (III 398e1), accetta le tesi socratiche relative all'importanza dell'educazione dei guardiani attribuendo un ruolo rilevante all'educazione musicale (III 401d sgg.) per curare la bellezza dell'anima ancora più di quella del corpo (III 402d-e). Esponente della migliore aristocrazia ateniese (II 368a), sensibile alle suggestioni oligarchico-sofistiche del gruppo di Crizia,[24] a più riprese esprime la sua *philotimia* e la sua considerazione per la *philotimia*. Di provato coraggio, pronto a intervenire nel discorso al posto di Trasimaco e a raccoglierne il ruolo, insoddisfatto di risposte parziali che vuole sempre approfondire (II 357a-b), reattivo di fronte ad affermazioni che non gli piacciono, interrompe, quando è il caso, senza complimenti l'interlocutore per esprimere la sua contrarietà (II 372d). Deciso nell'espressione delle sue opinioni (II 361d), Glaucone risalta per contrasto rispetto ad Adimanto, più pacato, meno impulsivo, volto ad atteggiamenti prudenziali nei

[23] L'amore per la guerra dell'uomo amante di onori è carattere fondamentale del tipo come è reso esplicito a IX 583a ove l'uomo timocratico non è più detto *philonikos* e *philotimos*, ma, con una traslazione, è *polemikos te kai philotimos*. Non si parla qui di ambizione, di desiderio di vittorie, ma di desiderio diretto di guerra.

[24] Cfr. qui vol. II, [A]. Cfr. anche L.H. CRAIG, *The War Lover. A Study of Plato's Republic*, Toronto 1994, pp. 112-25.

confronti delle asserzioni socratiche. Conduce una vita non riprovevole (II 368b), molto lontana dalle teorizzazioni a favore dell'ingiustizia che egli riporta, anche se afferma di non condividere. La distinzione che introduce tra tipi di bene[25] lo porta ad evidenziare – tra l'altro – il tema della desiderabilità di beni in vista di una buona reputazione, la ricerca, cioè, di comportamenti perseguiti in vista di accettazione sociale e di onori, aspetti cari all'uomo timocratico. Se, dunque, alcuni suoi comportamenti ne fanno un esempio di uomo timocratico: il coraggio, l'ambizione, la prontezza, la competitività, l'attenzione attribuita agli onori, altri suoi caratteri non corrispondono al tipo timocratico.

Rispetto a Glaucone questo è più arrogante, più incolto, incapace di trattare con liberi e schiavi, troppo sottomesso ai potenti, troppo coinvolto nei rapporti con i sottoposti. Lo sbilanciamento della sua educazione, tutta volta alla ginnastica, emerge chiarissima in queste attribuzioni e nelle successive. La rudezza con cui egli tratta gli schiavi corrisponde alla superficialità con cui si dedica alle attività delle Muse.[26] Parallelamente, la sua subordinazione ai potenti è direttamente relata alla sua ambizione di potere e di onori cui aspira per le sue imprese belliche, per il suo addestramento militare, per le sue attività di caccia,[27] del tutto indifferente alle proprie carenze nel parlare.[28] La mancanza di giusto equilibrio tra musica e ginnastica, il disprezzo per le attività che salvaguardano il dominio della ragione ingigantiscono il peso degli altri *eide* dell'anima e trascinano lo *thymoeides* verso l'*epithymetikon*. Di qui la preponde-

[25] Cfr. qui vol. II, [*A*], in particolare pp. 156 sgg.

[26] ADAM, p. 215, mette in luce che l'uomo timocratico, pur trascurando le attività delle Muse, è, in realtà, *philomousos*, anche se meno di Glaucone. Per l'amore spartano per la musica Adam richiama PLU. *Lyc.* 21.

[27] Per il rapporto tra la caccia, la guerra e i relativi addestramenti cfr. *Leg.* VII 823b-824a.

[28] CENTRONE, pp. 789-90, n. 25, associa a questa descrizione il personaggio di Lachete, emblema stesso del guerriero.

ranza che – abbiamo visto – assumono l'avidità e l'avarizia in un personaggio che diventa sempre più amante delle ricchezze man mano che invecchia.[29]

6. *La famiglia e la formazione*

La timocrazia trae origine – abbiamo visto – dalla degenerazione della *kallipolis* indotta da errori da parte dei suoi governanti. Il parallelismo che vige tra costituzione e tipo d'uomo ad essa corrispondente non implica, però, che anche l'uomo timocratico derivi immediatamente da una degenerazione dei difensori, né che la nascita dell'uomo timocratico coincida con la nascita della timocrazia.[30] L'ambiente in cui il ragazzo timocratico si forma non è un'aristocrazia caratterizzata dalla comunione delle donne e dei figli, ma una città organizzata secondo uno schema di famiglie. Il padre, uomo di buona indole, rifugge da onori e da attività politiche proprie di una città non ben governata in cui tali compiti, lungi dall'essere il giusto dovere dei difensori della *kallipolis*, rappresentano solamente ruoli di potere, oggetto di ambizione e, contemporaneamente, di affanni e seccature. La madre, spinta dall'ambizione, se ne lamenta e rimprovera al marito la mancanza di spirito competitivo e di aggressività, la rinuncia ad arricchire, l'indifferenza con cui viene trattata. Afferma che il padre non è un vero uomo ed è troppo molle.[31] Anche i servi ripetono di nascosto le

[29] Per le differenze rintracciabili tra la naturale alleanza tra ragione e *thymoeides* descritta nel libro IV e l'accentuazione dell'alleanza delle due componenti psichiche inferiori nel libro IX, cfr. qui [*M*], § 3.

[30] Cfr. ADAM, p. 120.

[31] Nelle critiche della madre traspaiono atteggiamenti e impulsi simmetrici rispetto a quelli che agiscono nel principio collerico quando non è tenuto a freno: invidia, violenza, collera, mancanza di ragione e di intelletto (IX 586c-d). È l'invidia nei confronti delle altre donne, infatti, che la spinge. Ella vorrebbe che il marito reagisse con la forza alle offese; irata ella stessa, incapace di usare la ragione, non considera il marito un vero uomo per la sua mancanza di risentimento e di collera.

critiche della madre ed esortano il figlio a punire coloro che hanno fatto dei torti al padre, a mostrarsi più virile di lui. Tutta la città è sintonizzata sulle stesse convinzioni e tiene in poco conto coloro che si occupano di se stessi mentre tributa onori a chi si agita nelle questioni politiche e nei processi. È un coro generalizzato di voci che insistono tutte sull'importanza della competizione e sulla ricerca degli onori. Una volta di più, la funzione educativa della città mostra tutta la sua forza anche se – nel caso specifico – di segno negativo. Il figlio, diviso tra le voci contrastanti della madre e della città, da un lato, del padre, dall'altro, è attratto da entrambe le influenze e si ritrova in una situazione estremamente conflittuale. Ragione, *thymoeides*, *epithymetikon* combattono in lui con forza e lo trascinano verso un compromesso[32] che lo porta ad affidarsi alla ricerca del successo e all'aggressività. La ricerca di una situazione mediana che contemperi le varie istanze è veicolo di una commistione, quella stessa commistione che, nel caso della città timocratica, associava elementi aristocratici ad aspetti oligarchici. Nel caso dell'uomo timocratico, il compromesso si realizza nella preferenza accordata allo *thymoeides*, elemento mediano per eccellenza.

7. *La particolarità della timocrazia*

La timocrazia presenta alcune particolarità rispetto alle altre forme costituzionali. Il suo carattere di eccezionalità è individuabile in più aspetti:

a) il fatto di non avere un nome, tanto che inizialmente la si designa con esempi – la costituzione cretese e laconica – e solo in un secondo momento si arriva a coniare due nomi, timocrazia e timarchia, per designarla. L'iniziale mancanza di nome della

[32] O. GIGON, *op. cit.* (n. 7), p. 88, accentua la corrispondenza tra la figura del padre e l'intelletto, da un lato, e i corruttori ed *epithymetikon* e *thymoeides*, dall'altro.

timocrazia non è dovuta solamente al fatto che il termine non esisteva prima di Platone; è, probabilmente, diretta conseguenza dello spostamento che Platone compie rispetto alla nozione di aristocrazia e dei valori aristocratici tradizionali. Egli costruisce un'aristocrazia caratterizzata da aspetti differenti rispetto a ciò che veniva normalmente chiamato aristocrazia nell'Atene del IV secolo, proprio come i valori aristocratici tradizionali – amore per gli onori e per le vittorie – slittano ora per Platone in valori di secondo livello, valori commisti a elementi negativi, dacché altri sono per lui i valori aristocratici legati alla *kallipolis*. Proprio questo spostamento lascia, in certo senso, privo di nome il modello di costituzione tradizionalmente chiamato aristocrazia di cui Sparta e Creta – o per lo meno l'immagine che di Sparta e Creta ha il partito filo-laconico – sono esempi concreti. È significativo che nel *Politico* (291d-293e), ove la costituzione retta – definita in relazione al possesso della scienza regia da parte dei governanti – è chiamata regno, la seconda costituzione non sia chiamata timocrazia, bensì aristocrazia. Il nome aristocrazia, non più usato per definire la forma migliore, viene ora impiegato per la seconda costituzione.

Priva di un nome definito risulta, poi, la città delle *Leggi* che, pur presentando caratteri diversi, ha alcune assonanze con la timocrazia o, meglio, con la timocrazia "perfetta"; con la timocrazia, cioè, nella sua prima fase che ancora prescinde da ogni possibile degenerazione nell'oligarchia.[33]

[33] Alcuni tratti della città delle *Leggi* che potrebbero, forse, richiamare aspetti della timocrazia sono individuabili nel libro VI: la necessità dei sissizi (779d-781d), l'educazione volta a ginnastica e a musica (795d sgg.), le esercitazioni militari e l'addestramento alla lotta e al combattimento (828a-831b) ostacolati da ingordigia, desiderio di possesso, bramosia d'oro e di argento, preludio alla realizzazione di ogni tipo di desiderio (831c-e). È, però, discutibile se questi siano caratteri della timocrazia. Si tratterebbe, eventualmente, della prima fase della timocrazia, quella ancora molto vicina all'aristocrazia. Le affinità, comunque, sono meno chiare nella descrizione della seconda costituzione del libro V (739e sgg.): si ha la privatizzazione dei beni, ma ogni in-

b) La timocrazia deriva da una degenerazione della *kallipolis*, è conseguenza di un errore nel calcolo dei tempi del congiungimento. Di qui si ha poi una degradazione che porterà ai vari regimi. Ora, già Craig[34] ha rilevato che il presupposto di questa costruzione è l'esistenza della *kallipolis*, il che sembra implicare che l'intero ciclo di forme costituzionali resti privo di fondamento in assenza di quest'ultima e, in particolare resti infondato il sorgere della timocrazia, sempre che, naturalmente, si escluda che vi sia stato un tempo in cui vi era la *kallipolis*.[35] L'origine delle varie forme costituzionali resta, cioè, avvolta nel mistero, un "mito" come d'altronde sembra sostenere Socrate quando a 545d-e richiama il giocare delle Muse.

c) La presentazione dell'uomo timocratico segue un andamento particolare rispetto a quello degli altri tipi di uomo. Invece che introdurre la genesi del tipo e solo dopo il carattere come avviene per gli altri tipi di uomo, nel caso dell'uomo timocratico il procedimento seguito è l'inverso.[36]

d) La duplicità della timocrazia caratterizzata come costituzione commista, dotata di elementi dell'aristocrazia e aspetti dell'oligarchia è strettamente relata alla dominanza in essa dello *thymoeides*, perennemente in bilico tra ubbidienza alla ragione

dividuo deve considerare la parte che gli è toccata come proprietà comune di tutta la città. La porzione di terra assegnata deve rimanere la stessa e non modificarsi con l'eredità: siamo lontani dall'uso disinvolto dei beni altrui fatto dai timocrati. Nella città non viene impiegato il denaro (741e). A nessun cittadino privato è lecito avere oro o argento, ma solo quanto è necessario per pagare schiavi e stranieri. Chiaramente, in tale città vi è un terzo ceto, ma esso, lungi dall'essere una parte della città stessa ridotta a perieci, è costituito da stranieri. L'ambizione e la ricerca di onori non sono particolarmente perseguiti. Viene rivolta particolare attenzione all'educazione dell'anima, poi alla ginnastica, mentre il denaro non è minimamente onorato (743d-e). Se, insomma tale città ha tratti timocratici, si tratta di una timocrazia molto aristocratica.

[34] Cfr. *op. cit.* (n. 24), p. 33.

[35] Ma cfr. qui [*A*], § 1.

[36] Cfr. L.H. CRAIG, *op. cit.* (n. 24), p. 31.

e all'*epithymetikon*, al prevalere, cioè, di individui che, ponendo lo *thymoeides* al primo posto, ne condividono la duplicità. Tale duplicità è mostrata dal variare dei caratteri propri del timocrate e dall'oscillazione tra le due fasi in cui la timocrazia si esplica. In tutte le forme costituzionali si ha un processo di transizione, ma questo è particolarmente significativo nel caso della timocrazia. Infatti, mentre le altre forme sono ormai immerse nella degenerazione, per la timocrazia si passa da una forma buona a una deviata. Analogamente, nell'ambito dei desideri, tutti i tipi d'uomo sono divisi da intimi conflitti. Ciò che contraddistingue il tipo timocratico è il fatto di nascondere i propri desideri di ricchezza senza, però, eliminarli, di essere teatro di un conflitto tra spinte pulsionali buone e cattive.

e) Vi è, forse, una discrasia tra forma costituzionale e tipo d'uomo corrispondente. Questa, per lo meno, è la tesi sostenuta con differenti argomentazioni sia da Craig[37] che da Ferrari.[38] La tesi di Craig è fondata sul tipo di amori cui è volto l'uomo timocratico. Mentre la *timokratia* è centrata sulla guerra ed è indirizzata alla guerra più che alla pace, l'uomo timocratico più che dall'attitudine alla guerra è caratterizzato dai suoi amori: amore per il successo, per la musica, per l'ascolto, per il governo, per gli onori, per la ginnastica, per la caccia. Si tratta di interessi solo in parte legati alle attività belliche, ma la cosa non stupisce vista la natura duplice dell'uomo timocratico. Ferrari, invece, mette in luce come l'uomo timocratico non sia un membro del ceto dominante della città timocratica. L'argomentazione di Ferrari che discute la «predominant section rule» tratteggiata da B. Williams secondo cui «a city is F if and only if the leading, most influential, or predominant citizens are F»,[39] trae

[37] Cfr. *op. cit.* (n. 24), p. 42.

[38] Cfr. G.R.F. FERRARI, *City and Soul in Plato's 'Republic'*, Sankt Augustin 2003, p. 66.

[39] B. WILLIAMS, *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*, in E.N. LEE, A.P.D. MOURELATOS, R.M. RORTY (eds.), *Exegesis and Argument. Studies*

spunto dall'atteggiamento verso il proprio denaro tenuto dai membri del ceto dominante della timocrazia: essi sono avidi, possiedono denaro di nascosto e lo occultano in forzieri segreti, ne sono attratti smisuratamente (548a-b) a differenza dall'uomo timocratico che inizia col disprezzare il denaro durante la giovinezza e ne diventa poi un grande estimatore (547d). La ragione di ciò sta nel fatto che nella città timocratica il ceto dominante ha spartito e privatizzato i beni che erano precedentemente in comune. Questo ha condotto ad una sorta di dissociazione tra vita pubblica e privata. Pubblicamente i reggitori vivono come una *élite* militare, disprezzano il commercio e i lavori finalizzati alla produzione di denaro, privatamente perseguono le ricchezze. Il denaro è divenuto per loro qualcosa di privato. Adottano comportamenti furtivi, cercando di sfuggire alla legge. Di contro, l'uomo timocratico non è dedito ad attività furtive, è competitivo, attratto dagli onori, volto alla caccia, ha i caratteri del regime timocratico, non quelli dei governanti di quel regime: «timocracy is like a timocratic man: it does not contain timocratic men, nor was it made by timocratic men. That is, the city-soul analogy makes no determination on these matters». Sia per Craig che per Ferrari vi sarebbe, dunque, uno iato tra tipo d'uomo e tipo costituzionale. Ora, anche attenendosi al tipo di argomentazione condotto dagli autori, la relazione sembra più sfumata di quanto a loro non appaia: la timocrazia è caratterizzata da aspetti propri dell'aristocrazia – quale l'onore tributato ai governanti – non necessariamente riconducibili esclusivamente al peso della guerra. Inoltre, a lato dei suoi desideri e delle sue ambizioni, l'uomo timocratico è caratterizzato anche da altri aspetti quali l'arroganza e l'incultura che non sono immediatamente riconducibili allo schema di amori di cui parla Craig.

in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos, Assen 1973, pp. 196-206 (p. 200).

Rispetto alla tesi di Ferrari secondo cui i governanti della timocrazia non ne avrebbero il carattere si pongono – a mio parere – tre problemi: è vero che il tipo d'uomo timocratico non è colui che governa la timocrazia? Vi è differenza da questo punto di vista tra timocrazia e altre forme costituzionali? Si ha un'anomalia rispetto allo schema di corrispondenza tra tipi d'uomo e costituzioni?

In realtà, nella città timocratica governano persone guidate da carattere aggressivo e da ambizione, attente alla ginnastica e all'addestramento militare, non i filosofi, come nell'uomo timocratico prevale lo *thymoeides* rispetto alla ragione. In questo senso mi sembra vi sia una perfetta corrispondenza tra forma costituzionale e governanti e non vi sia, dunque, una sostanziale differenza tra timocrazia e altri regimi. L'apparente atipicità è data dalla singolarità dello *thymoeides* che è, per definizione, posto su un crinale, pronto a scegliere diverse direzioni.

Mi sembra che sia Craig che Ferrari, sia pure su basi differenti, pensino alla corrispondenza anima-città in termini di una relazione puntuale di piena simmetria e sovrapponibilità: se la città è volta alla guerra anche il tipo umano deve essere volto alla guerra, se la timocrazia è caratterizzata da determinati aspetti, i suoi governanti devono essere impregnati di tali aspetti. Più corretto è, invece, pensare alla presenza sia nella costituzione che nel tipo di uomo timocratico di un elemento commisto e ambivalente, di un aspetto che in entrambi i casi costituisce un carattere di instabilità e duplicità.

f) L'ultima peculiarità consiste nel fatto di avere dei referenti reali immediati: Creta e Sparta – o per lo meno l'immagine platonica di Creta e Sparta –, di essere cioè presentata nell'immediatezza storica prima ancora che come modello teorico.

8. *Sparta e il filo-laconismo ateniese*

Tutto il discorso sulla costituzione cretese e laconica si fonda su un "come se": l'assunto che la timocrazia corrisponda nella sua caratterizzazione alla Sparta e alla Creta storiche. Co-

me fossero veramente le due città è difficile determinare e sarebbero in ogni caso necessarie distinzioni cronologiche assai precise per cogliere le specificità dei singoli momenti dello sviluppo della loro storia. Immagini di Sparta sono trasmesse da vari autori, da Senofonte a Plutarco, da Crizia a Isocrate. Informazioni ci vengono anche da altri scrittori: Erodoto, Tucidide, Aristofane. Per quanto riguarda il discorso platonico è plausibile che l'immagine della città tratteggiata nelle *Leggi* corrisponda alla Sparta storica assai più di quanto non avvenga nella *Repubblica*.

In questo contesto, comunque, più che la Sparta storica interessa cercare di chiarire l'immagine – spesso assai idealizzata – di Sparta condivisa da molti autori e, in genere, dai circoli aristocratici ateniesi, quella che, con felice espressione, Ollier chiama «le mirage spartiate».[40] A prescindere, cioè, dai difficili equilibri tra spartiati, iloti, perieci, dalle effettive istituzioni spartane con re, efori, assemblea degli Uguali, *gerousia*, dall'organizzazione volta alla guerra e all'esercizio fisico, ciò che qui conta è l'immagine spesso assai idealizzata di una città finalizzata al valore militare, alla semplicità dei costumi, alla *eunomia*. Una città i cui abitanti respingono eleganze e lussi a favore di costumi morigerati e rigorosi. Una città semplificata, stilizzata, ammirata per la sua disciplina e per la sua gloria sui campi di battaglia, dotata di grande prestigio anche dopo le sconfitte e le fasi alterne della guerra del Peloponneso e dei conflitti successivi.[41]

Il filo-laconismo trova espressione soprattutto ad Atene dove è assai diffuso nei circoli aristocratici della città. Le simpatie

[40] F. OLLIER, *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'Antiquité grecque de l'origine jusqu'aux Cyniques*, Paris 1933 (rist. anast. New York 1973).

[41] Per la considerazione positiva di cui Sparta continua a godere ad Atene anche dopo Leuttra cfr. N.R.E. FISCHER, *Sparta re(de)valued: some Athenian public attitudes to Sparta between Leuctra and the Lamian war*, in A. POWELL - S. HODKINSON (eds.), *The Shadow of Sparta*, London 1994, pp. 347-400.

filo-spartane del partito oligarchico ateniese sono ben rappresentate nella *Costituzione degli Ateniesi* dello Ps.Senofonte ove alla degenerazione ateniese è, forse, opposto il governo positivo e ordinato di Sparta in cui ciascuno sa stare al suo posto. Il trattatello è un esempio delle posizioni fortemente antidemocratiche diffuse tra le eterie degli oligarchi di cui sono rappresentanti personaggi quali Antifonte e Crizia. Quest'ultimo descrive con ammirazione Sparta e i costumi degli Spartani, uomini temperanti,[42] in grado di esercitare la moderazione e la misura, di utilizzare oggetti essenziali,[43] attenti all'eugenetica.[44] Il governo è ordinato e attivo, pronto a reprimere ogni forma di ribellione.[45]

L'eccellenza della costituzione spartana è tratteggiata con dovizia di particolari anche nella *Costituzione dei Lacedemoni* di Senofonte, personaggio che non si è limitato ad esprimere negli scritti le sue simpatie filo-spartane, ma ha anche combattuto per Sparta, talvolta anche contro Atene tanto da esserne bandito,[46] ha fatto parte della cerchia del re Agesilao, ha affidato i suoi figli a Sparta perché vi fossero educati secondo i principi spartiati. L'autore vede grandi virtù nella Sparta del passato, mentre la degenerazione sta ormai penetrando nella città attuale.[47] Esordisce attribuendo saggezza alle leggi stabilite da Licurgo. In esse ampia attenzione è dedicata all'eugenetica (1.3 sgg.), all'educazione in comune, alla severità della formazione (2.2 sgg.), al controllo dell'alimentazione e dei vestiti (2.3 sgg.). Le istituzioni spartane sono considerate nella loro positività – in particolare il ruolo dei re –. I valori di riferimento sono l'o-

[42] DK 88 B33.

[43] DK 88 B34.

[44] DK 88 B32.

[45] DK 88 B37.

[46] Cfr. E.C. MARCHANT, *Introduction*, in XENOPHON, *Scripta minora*, ed. by E.C. Marchant, London-Cambridge 1968, vol. VII, p. XVII.

[47] Cfr. *Lac.* 14.2.7.

nore, il coraggio (4.2), l'ubbidienza alle leggi e ai magistrati (8.5); le attività preferite sono le gare ginniche (4.2-6). Licurgo ha stabilito norme relative ai rapporti tra giovani e anziani, tra servi e cittadini, ha proibito che i cittadini pratichino attività commerciali, ha valorizzato il coraggio inducendo i suoi cittadini a preferire una morte onorevole ad una vita disgraziata (9.1-6), ha indotto alla pratica della virtù cittadina (10.4 sgg.), ha ordinato l'esercizio della ginnastica (12.5-6), ha istituito una particolare forma di regalità (13). La grandezza della Sparta di Licurgo è, però, assai diminuita nei tempi attuali: la virtù e il valore non sono più perseguiti, gli Spartani accettano la dipendenza da altri, lungi dal rifuggire dal possesso di oro, lo ricercano e addirittura se ne vantano, per ambizione vivono tra stranieri lontani dalla loro città (14).[48]

Nonostante le critiche alla situazione attuale, però, la rappresentazione idealizzata della costituzione istituita da Licurgo costruisce un'immagine di città ordinata e virtuosa legata all'esecuzione della legge, un contrappunto rispetto alla città democratica rissosa e disordinata, oggetto di critica da parte dei giovani aristocratici ateniesi che vi vedono un luogo di pura negatività.

[48] Le lodi della Sparta antica e l'accusa di avidità agli Spartani che hanno abbandonato le leggi di Licurgo resterà un *topos* nei secoli successivi. Plutarco, nelle *Vite Parallele* (*Lyc.* 30) dice: «Sotto il regno di Agide s'infiltrarono per la prima volta a Sparta le monete d'oro e d'argento, e con l'oro vi penetrarono avarizia e bramosia di denaro: colpa di Lisandro che, pur insensibile personalmente alla ricchezza, contagiò la patria d'avidità e di lusso, allorché tornò dalla guerra carico d'oro e d'argento a dispetto delle leggi di Licurgo. Finché queste prevalsero, Sparta condusse non la vita di una città sottoposta a una costituzione, ma di un uomo che si sottopone a un esercizio di saggezza» (trad. it. di C. Carena). Per l'avarizia di Sparta cfr. E. *Andr.* V. 451; AR. *Pax* 622 sgg.; ISOC. *Bus.* 20; ARIST. *Pol.* II 9 1271b16.

9. *Il rimpianto del passato*

Alle spalle delle valutazioni contrastanti su Sparta che ne criticano la decadenza attuale rispetto ad un passato glorioso, vi sono le vicende storiche che hanno portato ad un vero e proprio ribaltamento del ruolo della città. Se nel 400, nel momento in cui Agesilao diviene uno dei due re, la città ha controllo su gran parte delle *poleis* greche, solamente quarant'anni dopo, alla morte del re e in particolare in seguito alla sconfitta di Leuttra del 371, prima, di Mantinea, dopo, ad opera dei Tebani, Sparta ha ormai perduto il suo ruolo egemone. Nel suo *Agesilao*, scritto presumibilmente subito dopo la morte del re nel 360/59, Senofonte ne dà un quadro di grandezza e ne enumera le molte virtù, dalla pietà religiosa alla capacità di governo. L'opera costituisce uno dei momenti della propaganda di Agesilao già sostenuta nelle *Elleniche* ove il re è presentato nelle sue virtù militari e cittadine (III 4.18), nonostante Senofonte non si nasconda i suoi errori, in particolare la sua politica aggressiva e dura nei confronti dei Greci.[49] Nell'opera *Agesilao* il re costituisce un modello per i soldati e i concittadini, il suo carattere e il suo comportamento sono improntati a grande saggezza, caratterizzati da pietà, disinteresse, sobrietà, autocontrollo. Rappresenta l'emblema delle virtù spartane.[50]

[49] Cfr. *H.G.* IV 5.5 sgg.; V 2.32; 3.13 sgg.; 4.13; 4.24 sgg.

[50] Cfr. *Ag.* X 2. L'opera giocherà un ruolo considerevole nell'idealizzazione posteriore di Sparta (cfr. F. OLLIER, *op. cit.* (n. 40), p. 43). Una descrizione succinta, ma estremamente significativa della continuità nei secoli del "mito spartano" che, con alterne vicende, ancora fiorisce durante il nazismo, è tratteggiata da P. CARTLEDGE, *op. cit.* (n. 2), pp. 413-20. Lo studioso ricorda come la rappresentazione che abbiamo di Sparta, più che una conoscenza vera, fondata su una reale documentazione storica e fonti certe, sia un'immagine idealizzata che sarà variamente riutilizzata nel corso dei secoli (p. 416). In particolare, la figura di Agesilao "costruita" da Senofonte riappare in autori successivi: ne parlano Plutarco, Dione di Prusa, Massimo di Tiro, ecc. Nei *Moralia* (208b-236e) Agesilao è l'emblema delle virtù spartane, Massimo di

Sono qui racchiusi gli elementi portanti del mito spartiata cui si affianca il vagheggiamento del passato, periodo sano e vigoroso rispetto a un presente di decadenza. Tale presente è attraversato da crepe che inficiano la saldezza della costruzione di Licurgo, mostra carenze individuabili in singoli comportamenti e in singoli personaggi che tralignano dall'antica grandezza; non presenta, però, la somma di mali che – per i filo-laconici ateniesi – attraversano la democrazia ateniese del IV secolo.

Come ricorda Ollier,[51] il rimpianto del passato associato a Sparta compare anche nell'oratore attico Licurgo che, più che alla Sparta antica, guarda all'antica Atene. Nel *Contro Leocrate* (105, 107) l'autore sostiene la superiorità dell'Atene di un tempo, maestra di Sparta, tesi, questa, sostenuta anche da Isocrate[52] per cui il legislatore di Sparta ha appreso dagli antichi ateniesi, ma questo ruolo si è ora invertito e Sparta è divenuta modello per il suo coraggio, la sua superiorità militare, per la ca-

Tiro ne esalta la semplicità di vita. Tali componenti restano nella letteratura successiva e costituiscono un elemento ideologico forte: «by the fourth century paganism was firing its last literary salvoes in its death struggle with the various versions of Christianity, and Sparta unsurprisingly provided the pagan propagandists with suitable models. For example, the Hellenizing pagan Roman emperor Julian, who had a Spartan grammar teacher, lauded the Spartans on the interested ground that they "appear to have enjoyed the best of governments, that of their kings" (*Or.* 1.13.16) [...] At the very end of the fourth century Synesius of Cyrene composed an *On Kingship* for the edification of the emperor Arcadius in which he cited Agesilaos as a splendid model» (P. CARTLEDGE, *op. cit.* (n. 2), pp. 418-19). L'idealizzazione continua con Procopio di Gaza nel 501 e, dopo un lungo silenzio di quasi nove secoli, con Gemistio Pletone nel 1400. Nel Rinascimento Agesilao è considerato un esempio di tutte le virtù: è significativa, in questo senso, l'ammirazione di Machiavelli. Con il diciassettesimo secolo nascono critiche ad Agesilao e alla sua eccessiva tendenza alla guerra, mentre nel diciottesimo secolo viene attaccato per ragioni morali. Ancora nel ventesimo secolo, però, in particolare nella Germania nazista, Sparta trova ferventi ammiratori.

[51] *Op. cit.* (n. 40), p. 177.

[52] Cfr. *Panath.* 153 sgg.

pacità di contrastare il tradimento e la vigliaccheria, per l'ubbidienza alle leggi.[53] Le leggi spartane sono perfette, vero esempio di *eunomia*[54] e pongono innanzi tutto il dovere verso la patria: una legge prescrive la morte per coloro che hanno rifiutato di correre pericoli per la città. È una legge eccellente, in grado di coinvolgere tutti i cittadini,[55] più timorosi di affrontare le punizioni della legge e il biasimo dei concittadini che i nemici.[56] L'*eunomia* di Sparta è citata da molti autori tra cui Tucidide (I 18), Platone (*Hp. Ma.* 283bsgg.; *Prot.* 342a sgg; *Symp.* 209a-d), Senofonte (*Mem.* III 5.15; IV 4.15).

Il laconismo dei circoli aristocratici è ironicamente descritto da Platone che nel *Protagora* (342b sgg.) ne rappresenta i tratti salienti:

L'amore per la sapienza è più antico e più profondo a Creta e a Sparta che nel resto della Grecia, e lì i sapienti sono più numerosi che in ogni altra terra; ma essi lo negano e fingono di essere ignoranti, per non far scoprire che sono superiori per sapienza agli altri greci – proprio come i sofisti dei quali parlava Protagora – e per sembrare invece superiori

[53] Cfr. LYCURG. *Leocr.* 107-109; 111.

[54] Per Aristotele l'*eunomia* consiste non solamente in una buona legislazione, ma anche nell'ubbidienza alle leggi: «Il buon governo (*eunomia*) non consiste in ciò, che le leggi siano convenientemente poste e non osservate. Quindi una parte del buon governo (*eunomia*) si deve supporre sia l'osservanza delle leggi vigenti: la seconda che siano ben poste le leggi alle quali i cittadini si attengono (perché si può ubbidire anche a leggi mal poste). Ora questo è possibile in due modi: o che sono le migliori tra le possibili per quel dato popolo, o che sono le migliori assolutamente» (*Pol.* IV 8 1294a4-10, trad. it. di R. Laurenti).

[55] Cfr. LYCURG. *Leocr.* 128-130.

[56] Sullo stesso tema cfr. ISOC. *Paneg.* 77; AESCHIN. *Ctes.* 175. L'ammirazione per l'educazione spartana porta alla ricerca di nutrici di tale città per i piccoli ateniesi. Così, secondo Plutarco, Alcibiade pare avesse come nutrice una spartana (*Lyc.* 16); i bambini erano allevati alla maniera spartana, le membra libere, lasciati piangere, senza temere il buio, abituati a mangiare qualunque cibo (*Lyc.* 16).

nel combattimento o nel coraggio,[57] poiché ritengono che, se si sapesse in cosa consiste la loro superiorità, cioè la sapienza, tutti la praticherebbero. Ora, invece, occultandola, sono riusciti a ingannare quanti nelle varie città copiano il modo di vivere degli spartani (*hoi lakonizontes*): costoro, imitandoli si ammaccano le orecchie,[58] si avvolgono strisce di cuoio intorno ai pugni, si dedicano appassionatamente alla ginnastica, portano mantelli corti, con l'idea che proprio per queste cose gli spartani prevalgono sui greci (trad. it. di M. Dorati).

10. *Sparta: il nemico*

Simmetrica all'immagine positiva di un gruppo coeso, solamente attento alla virtù militare, guidato da una buona legislazione, appare la considerazione di un gruppo di potere di tipo oligarchico che, dietro allo schermo della semplicità e dell'austerità, cela notevoli ricchezze.[59] Venalità e corruzione sono ormai elementi diffusi nella città.[60]

A fronte di autori quali i già citati Senofonte e Crizia che vedono positivamente la città, abbiamo un Tucidide che nel di-

[57] Gli spartani praticano tutti gli esercizi che li portano a primeggiare in guerra: cfr. *Lach.* 182e; *Hp. Ma.* 283b sgg.; *Leg.* II 666e sgg., IV 705d-e.

[58] Si allude qui alla consuetudine di rompersi le orecchie per dimostrare che come gli spartani si pratica il pugilato. Nel *Gorgia* (515e) i filo-spartani sono chiamati gli «orecchi rotti». Anche Aristofane (*Av.* vv. 1280-1283) ironizza sui filo-spartani e sui loro atteggiamenti che li dovrebbero apparentare ai Lacedemoni: si lasciano crescere i capelli, vanno in giro sporchi, sopportano la fame. Cfr. anche *Eq.* vv. 583, 1121; *Nu.* v. 14; *Lys.* v. 561.

[59] La ricchezza degli Spartani è descritta nell'*Alcibiade I* (122c-123b). Gli Spartani sono caratterizzati da virtù quali *sophrosyne, megalophrosyne, eutaxia, andreia, karteria, philoponia* oltre che da *philonikia* e *philotimia*. Hanno grandissime ricchezze: terre, oro, argento che si sono accumulate senza essere mai spese. Si tratta di ricchezze nascoste di cui non si ha piena consapevolezza. Vi sono in questo passo parecchie assonanze con *Resp.* 548b. Sulla ricchezza degli Spartani cfr. anche *Hp. Ma.* 283d; AR. *Pax* 622 sgg.; X. *H.G.* III 3, 4 sgg.; X. *Lac.* 7.6, 14.3; PLU. *Lys.* 17.6. Sull'avidità degli Spartani (*philochrematous*) cfr. ARIST. *Pol.* II 9 1271b17.

[60] Cfr. F. OLLIER, *op. cit.* (n. 40), p. 24.

scorso funebre di Pericle (II 35 sgg.) esprime l'ostilità della democrazia ateniese nei confronti di Sparta e dei suoi valori ed esplicita, per contrasto, le differenze forti tra i due sistemi; un Aristofane che nella *Lisistrata* (vv. 276; 1226) ironizza sulla spocchia e l'antipatia dei Lacedemoni, negli *Acarnesi* (vv. 224; 509 sgg.) esprime la rabbia dei contadini dell'Attica per cui gli Spartani rappresentano la rovina, nella *Pace* (vv. 622 sgg.) li accusa di corruzione e di essere sempre pronti a speculare e a prendere a calci la pace; un Euripide che descrive la licenziosità delle donne spartane[61] e l'incapacità degli uomini di fronteggiarle (*Andr.* vv. 595-601) e che in moltissimi passi, un po' in tutte le opere, esprime la sua antipatia nei confronti di Sparta.

La guerra del Peloponneso acuisce la conflittualità tra Sparta e Atene. Nel contesto della guerra Sparta è considerata dagli Ateniesi non solamente come il nemico; viene attaccata anche per l'abbandono di quelli che dovrebbero essere i suoi valori. Soprattutto dopo la sconfitta ateniese, Sparta è oggetto di riprovazione e di accuse: dura, governa con il terrore le città assoggettate, i suoi capi si dimostrano avidi e pronti all'imbroglio.[62] Pericolosa, oggetto di diffidenza, è la città che ha sottoposto Atene ad un potere tirannico.[63]

Isocrate critica la politica espansionistica spartana,[64] Aristotele nella *Politica*[65] stigmatizza un'organizzazione volta alla guerra, ma incapace di vivere in pace. Analizza, inoltre, analiticamente la costituzione spartana criticando il ruolo dato alle donne, l'ineguale distribuzione delle proprietà, l'incapacità di fronteggiare la mancanza di uomini – l'*oliganthropia* –, le magistrature, la stessa organizzazione dei sissizi.[66]

[61] Cfr. qui vol. IV, [*Bb*], pp. 197 sgg. Cfr. anche *Leg.* I 637c.
[62] Cfr. PLU. *Lys.* 15-16.
[63] Cfr. D. *Lept.* 70.
[64] *Pax* 101. Cfr. anche *Panath.* XII 41, 108-111.
[65] *Pol.* II 9 1271b1-6.
[66] Cfr. *Pol.* II 9 1269a29-1271b20.

Parallele all'idealizzazione di Sparta o all'ostilità nei suoi confronti, le posizioni verso Creta,[67] letta come una realtà piccola, ma forte, isolata rispetto al resto del mondo greco. Anche a Creta il ruolo dell'educazione pubblica è fondamentale ed è volto alla formazione militare. Anche a Creta si ha un'organizzazione fondata sulla divisione tra servi lavoratori della terra, uomini liberi privi di diritti politici, cittadini che formano un gruppo militare chiuso. Come risulta da Aristotele,[68] tale divisione, associata a conflitti tra i cittadini, è foriera di squilibri e reca una forte instabilità e continue lotte intestine. Le critiche che possono essere rivolte all'organizzazione della città non inficiano, però, per Platone, l'alta considerazione di cui essa gode tra i Greci.[69] Lo stesso Platone loda Creta per le sue istituzioni,[70] anche se esprime parecchie riserve sul militarismo dorico.[71]

11. *L'identificazione della* timokratia *con Sparta e Creta*

In tale contesto, estremamente articolato, e a prescindere dalla idealizzazione di Sparta propria dei circoli aristocratici ateniesi e dall'ammirazione che – nonostante le critiche – Platone riserva alla città, si pone la domanda di quale sia il senso dell'identificazione tra timocrazia e Sparta e Creta. Essa è dovuta al desiderio di concretizzare un tipo costituzionale, di trovare una corrispondenza tra parti dell'anima, tipi umani, forme

[67] Anche a *Leg.* III 683a2, Platone sottolinea la somiglianza tra istituzioni spartane e cretesi. Per la relazione tra le due città in Platone cfr. E.N. TIGERSTEDT, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, 3 voll., Lund 1965, vol. I, pp. 244 sgg.

[68] Cfr. *Pol.* II 9 1272b3 sgg.

[69] Cfr. *Leg.* I 631b. Sulla fama di *eunomia* di cui gode Creta cfr. G.R. MORROW, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton 1960, pp. 19 sgg.

[70] Cfr. *Crit.* 52e.

[71] Cfr. *Leg.* I 633b-e.

costituzionali. Vista l'analogia tra *eide* della psiche, parti della città, tipi costituzionali emerge l'esigenza di individuare una forma costituzionale che privilegi lo *thymoeides*, una città i cui cittadini siano volti all'onore e all'amore di vittoria. Tale città non esiste se non come riflesso della corrispondente parte entro l'analogia anima-città, tanto che, inizialmente, non ha neppure un nome ed è identificata con i regimi che più dimostrano attenzione per il coraggio, lo spirito bellico, l'amore per l'onore.[72] Di qui l'identificazione di Sparta e Creta che costituiscono, però, un pretesto più che un modello reale tanto che nelle *Leggi*,[73] ove è assente l'esigenza di trovare una corrispondenza allo *thymoeides*, Sparta e Creta sono raffigurate sotto tutt'altra luce: forme costituite da elementi di tutti i tipi costituzionali, hanno in sé aspetti di regno, di aristocrazia, di oligarchia, di democrazia, di tirannide e formano una felice mescolanza[74] tanto da rendere difficile individuare un nome con cui chiamarle. Questa difficoltà di denominazione, comune a Sparta e a Creta,[75] richiama l'iniziale mancanza di nome della timocrazia nella *Repubblica*.

Un aspetto che accomuna la *timokratia* della *Repubblica* e le città di Sparta e Creta delle *Leggi* è l'incapacità di fronteg-

[72] Come nota N. BLÖSSNER, *Dialogform und Argument: Studien zu Platons 'Politeia'*, Stuttgart 1997, p. 88, d'altronde, la timocrazia non è una forma *standard* di costituzione e non compare nel dibattito costituzionale del tempo (ma cfr. qui § 7). Per D. FREDE, *Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a-IX 576b)*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Platon. Politeia*, Berlin 1997, pp. 251-70 (in particolare 258-59) la descrizione platonica della timocrazia non ha nulla dell'analisi delle istituzioni e delle funzioni politiche di Sparta. Ciò che è messo a fuoco nella timocrazia – come nelle altre forme costituzionali – «sono le condizioni morali e psicologiche della città e dei suoi cittadini, non il funzionamento dell'ordinamento politico in quanto tale» (p. 259).

[73] Per la rappresentazione di Creta nelle *Leggi* cfr. G.R. MORROW, *op. cit.* (n. 69), in particolare pp. 17 sgg. Cfr. anche F. OLLIER, *op. cit.* (n. 40), pp. 253 sgg.

[74] Cfr. *Leg.* IV 712d-e; cfr. anche *Leg.* III 693e.

[75] Cfr. *Leg.* III 712e.

giare i desideri. A *Leg.* I 633b-e si spiega che l'educazione militarizzata volta a rinforzare coraggio, abilità belliche, addestramento alla guerra ha rinforzato gli Spartani e i Cretesi contro il dolore, non contro il piacere. Analogamente, negli uomini che vivono in una timocrazia prevalgono elementi che dovrebbero, invece, restare controllati per cui tali individui perseguono piaceri che non sono loro propri.[76] Aspetti della vita dei cittadini di entrambi i tipi di città quali i pasti in comune o l'esercizio di pratiche sportive e della caccia inducono a Sparta conseguenze indesiderate quali la sedizione (*Leg.* I 636b) e amori omosessuali, mentre la temperanza nel bere evita ubriachezze (*Leg.* I 637a-b), aspetti questi ultimi che non compaiono nel discorso sulla timocrazia. Anche la Sparta descritta nella *Costituzione degli Spartani* di Senofonte, d'altronde, presenta caratteri assenti nella timocrazia, dal controllo sui matrimoni e sulle nascite (1.3 sgg.), all'educazione pubblica finalizzata all'addestramento militare, alla fermezza del carattere e al coraggio (2.2 sgg.), alla funzione pedagogica dell'amore omosessuale (3.13), alla possibilità per qualunque adulto di rimproverare ed educare i figli degli altri (6.2). Viceversa, vi giocano un ruolo importante aspetti propri anche della timocrazia quali la pratica degli esercizi ginnici e della caccia (*Lac.* 4.7) i pasti in comune (5.2), l'ubbidienza ai magistrati e alle leggi (*Lac.* 8.1). L'aspetto più interessante alla luce del carattere timocratico riguarda il divieto di attività lucrative introdotto da Licurgo che ha anche adottato una moneta voluminosa, difficile da nascondere, e perquisizioni per appurare che nessuno possieda oro e argento (7.2, 6). In realtà, afferma Senofonte, ai suoi tempi tali principi di Licurgo sono largamente abbandonati: lungi dal rifuggire da oro e argento gli Spartani attuali ne ricercano il possesso e, addirittura, giungono a vantarsene (14). Si intravedono qui gli inganni e i sotterfugi per nascondere il possesso di denaro di *Resp.* VIII 548a.

[76] Cfr. *Resp.* IX 587a5.

Viste le assonanze e le differenze citate, mi sembra allora che la timocrazia delineata da Platone individui una mancanza, la mancanza nella realtà storica e nelle teorizzazioni costituzionali coeve di una forma politica corrispondente allo *thymoeides*, ed espliciti l'illusorietà del modello dorico destinato a degenerare nell'oligarchia. Per completare il quadro analogico tra anima e città Platone crea un regime immerso nella duplicità e nella commistione.

Francesca Calabi

[E] *Platone contro la democrazia (e l'oligarchia)*

I. *Platone e la democrazia*

1. *L'esperienza biografica e il disincanto della politica*

La relazione tra Platone e la democrazia, questo matrimonio lungo e turbolento che accompagna l'intero arco della sua attività filosofica, si affaccia all'inizio, se dobbiamo prestare qualche fede alla testimonianza autobiografica (o biografica, ma ben informata) della *Lettera VII*,[1] come problema storico

[1] Non entro nella questione dell'autenticità della *Lettera VII*, per i cui problemi rinvio alla presentazione generale dell'*Introduzione* di M.I. Isnardi Parente, in M.I. PARENTE - M.G. CIANI (a cura di), *Platone. Lettere*, Milano 2002, pp. XI-XXI; personalmente ritengo che la questione dell'autenticità, secondo le normali regole filologiche in fatto di attribuzione, sia indecidibile, se non per opzioni personali in un senso o nell'altro, comunque resta la possibilità che essa, se non dallo stesso Platone, sia stata scritta da un «devoto discepolo» (P.A. BRUNT, *Studies in Greek History and Thought*, Oxford 1997², p. 322), che poteva aver tra mano quei "domestica documenta" su cui, a dire di Apuleio (*De Platone et eius dogmate*, I 1.22), lo stesso Speusippo avrebbe composto una biografia del giovane Platone. Cfr. G. GROTE, *Plato and the Others Companions of Sokrates*, 5 voll., London 1867², vol. I, p. 113, n. b. Per un'esposizione equilibrata delle tesi rispettivamente a favore e contro l'autenticità della *Lettera VII* mi limito a segnalare G.R. MORROW, *Studies in the Platonic Epistles*, Urbana (Illinois) 1935; N. GULLEY, *The Authenticity of the Platonic Epistles*, in AA.VV., *Pseudepigrapha I*, «Entretiens Hardt», XVIII (1972) pp. 105-30.

delle reazioni del non ancora filosofo Platone di fronte agli eventi epocali che coinvolgono Atene tra la fine del V e l'inizio del IV secolo, reazioni nelle quali, a dire della stessa fonte, maturano non solo le sue convinzioni politiche, ma anche la scelta filosofica.

«Quando ero giovane, io ebbi un'esperienza simile a quella di molti altri: pensavo di dedicarmi alla vita politica, non appena fossi divenuto padrone di me stesso...»:[2] in questa famosa pagina che apre la *Lettera VII* (324b8-326b4) – divenuta l'*incipit* rituale per chi voglia ricercare le origini delle sue scelte politiche – Platone si presenta come un interessato osservatore della scena politica ateniese in vista di un possibile coinvolgimento pratico. Questo apprendistato si svolge nei pochi, ma intensi, anni che vanno dal 404 al 399, segnati dall'ascesa e caduta dei Trenta, dalla restaurazione della democrazia e dal processo e morte di Socrate. Non c'è nulla di strano che l'inizio dell'*Erlebnis* politica di Platone sia fatto coincidere con i Trenta: in ragione dei legami di parentela (suo cugino Crizia e suo zio Carmide erano membri di spicco di quella giunta)[3] l'ormai ventiquattrenne Platone, che per appartenenza famigliare forse[4] non doveva sentire molta simpatia per la democrazia, è na-

[2] Le citazioni della *Lettera VII* sono tratte dalla trad. it. a cura di A. MADDALENA, *Platone. Lettere*, Bari 1948.

[3] Crizia, cugino della madre Perictione, membro dei Trenta (X. *HG.* II 3.1), Carmide, appartenente ai "dieci del Pireo" (II 4.18), entrambi morti nella battaglia di Munichia (X. *loc. cit.*); per le relazioni famigliari di questi con Platone cfr. J.K. DAVIES, *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.*, Oxford 1971, n. 8792, pp. 322-35; cfr. ora anche D. NAILS, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis 2002, pp. 108-11 (Crizia), pp. 90-94 (Carmide).

[4] Ma non bisogna esagerare sulla predestinazione di Platone per via genetica al *côté* antidemocratico (cfr. per esempio E.M. WOOD - N. WOOD, *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context*, Oxford-New York 1978, in particolare pp. 121 sgg.): in fondo il suo secondo padre fu Pirilampe, noto collaboratore di Pericle (cfr. U. VON

turale che si sentisse attratto da un governo che prometteva di «purificare la città dall'ingiustizia traendola a un viver giusto» (*Lettera VII* 324d4 sg.). In fondo Platone non faceva altro che condividere un giudizio diffuso secondo quanto attesta Aristotele nell'*Athenaion Politeia* (35.3): di fronte all'eliminazione dei sicofanti e dei malfattori «la città si rallegrava, pensando che essi (i Trenta) agissero per il meglio».[5] Ma, ancorché invitato da «famigliari e conoscenti» a partecipare all'attività dei nuovi governanti, il suo ricordo delle cariche allora istituite (324c4-d1: «undici nella città, dieci al Pireo [...]. Trenta con pieni poteri su tutto») è piuttosto impreciso, in quanto confonde gli «Undici guardiani delle prigioni» (cfr. Arist. *Ath.* 35.1) con i successivi «Dieci della città» (38.1; 39.6).[6] Ma la delusione per il comportamento dei Trenta non si fece attendere mol-

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlin 1959[5], p. 22; W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy, IV. The Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge 1975, pp. 10-12; su Pirilampe cfr. J.K. DAVIES, *op. cit.* (n. 3), n. 8792, pp. 329 sg.), e del resto l'esaltazione delle relazioni con Solone all'interno della discendenza materna (Crizia, Carmide) nel *Carmide* (157d-158a) e nel *Timeo* (20d-21d) sembra voler riscattare le due figure politicamente più imbarazzanti della casata legandole alla migliore tradizione conservatrice di Atene.

[5] Cfr. anche LYS. *In Eratosth.* 5; non si può tuttavia fare a meno di notare che il modo in cui è descritto il «rivolgimento di costituzione» (324c2 sg.: ὑπὸ πολλῶν γὰρ τῆς τότε πολιτείας λοιδορουμένης μεταβολὴ γίγνεται) dalla democrazia ai Trenta è per lo meno strano: un fatto interno senza nessuna allusione alla sconfitta e all'intervento di Sparta. Eco della versione faziosa del *Menesseno* (243d2-7)?

[6] U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon. Beilagen und Textkritik*, Berlin 1962[3], p. 283, n. 1, è molto generoso a riconoscere che la citazione di Platone è confermata da ARIST. *Ath.* 35; a meno di un errore di memoria di Platone a distanza di un cinquantennio dai fatti (supposto che la lettera sia scritta nel 353 ca.), viene il legittimo dubbio che sia invece il "devoto discepolo" a sbagliarsi ispirandosi per esempio alla notazione di X. *HG.* II 4.38, anche lui dimentico dei «Dieci della città». Su queste cariche cfr. P.J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981, pp. 438 sg., 469 sg.

to: a parte altri misfatti, l'episodio che lo convinse ad astenersi da ogni impegno fu il loro tentativo di coinvolgere Socrate in un atto scellerato, l'arresto dell'ex-stratego Leone di Salamina, episodio ben noto e ricordato anche in *Apologia* 32c-d e da Senofonte (*HG.* II 3.39).[7]

Il desiderio di dedicarsi alla politica lo prese di nuovo, ma «più lentamente», con la restaurazione della democrazia, anche perché, nonostante le inevitabili violenze che accadono in una rivoluzione,[8] doveva riconoscere che «gli uomini allora ritornati furono pieni di moderazione» (325b4-5): e qui ancora una volta il giudizio di Platone concorda in modo sorprendente con quello di Aristotele là dove si dice che gli Ateniesi, ammaestrati dalle disgrazie precedenti, si comportarono «in modo eccellente e molto civile» (κάλλιστα καὶ πολιτικώτατα) durante la restaurazione (*Ath.* 40.3).[9]

Ma un «caso fortuito» (325b5 sg.: κατά τινα τύχην) capitato ancora una volta al suo amico Socrate – l'accusa di empietà e la sua condanna a morte – lo convinse, e questa volta definitivamente ed irrevocabilmente, che era impossibile dedicarsi alla politica nelle condizioni attuali, anche se non cessò di «osservare se ci potesse essere un miglioramento» della situazione

[7] Per la risonanza del fatto cfr. anche AND. *De myst.* 94; LYS. *In Theom.* 27.

[8] Anche qui Platone (o il redattore) sembra ricordar male gli avvenimenti del 403: infatti il decreto sul *me mnesikakein* (X. *HG.* II 4.43; ARIST. *Ath.* 39) aveva esplicitamente lo scopo di frenare le vendette cui si allude nella lettera, nella quale del resto la relazione *timoriai-metabolai* è posta in modo del tutto convenzionale.

[9] Giudizio che Rhodes ritiene già in *Athenaion Politeia* «most fulsome» (cfr. *op. cit.* (n. 6), p. 478) e perciò sospetto. Un giudizio positivo sull'amnistia si trova anche in ISOC. *C. Callim.* 2-3. L'unico altro confronto che si può istituire all'interno del *corpus* platonico è quello con *Menex.* 243e4-7, già suggerito da U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *op. cit.* (n. 6), p. 283, ma è un confronto imbarazzante, a meno che non stia proprio qui la "fonte" dell'ἐπιείκεια della *Lettera VII* 325b5.

ateniese e attendere il momento opportuno; alla fine tuttavia, di fronte alla corruzione straordinaria di leggi e costumi, dovette arrivare alla conclusione che «tutte le città erano mal governate, perché le loro leggi non potevano essere sanate senza una meravigliosa preparazione congiunta con una buona fortuna, e fui costretto a dire che solo la retta filosofia rende possibile di vedere la giustizia negli affari pubblici e in quelli privati, e a lodare solo essa» (326a2-7).

Il meno che si possa dire di questo breve ritratto (o autoritratto) del giovane Platone è che esso lo raffigura molto esitante tra desideri di darsi alla politica, in circostanze del tutto antitetiche, ma con chiare tendenze da parte sua alla moderazione, e attese deluse, e che le sue reazioni di fronte agli eventi sono indotte più che da una valutazione personale sui medesimi, giudicati di solito in modo generico, dai casi della vita di Socrate; gli stessi giudizi sui due regimi – l'oligarchia dei Trenta e la democrazia restaurata – nella fase iniziale ben lungi dall'essere osservazioni personali e originali, riflettono opinioni comuni largamente diffuse, la condanna della democrazia in ragione del fatto che «i costumi e gli usi dei nostri padri erano scomparsi dalla città» (325d3 sg.) suona retorica e del tutto incompatibile con un regime come quello inaugurato nel 403 che aveva assunto come principio di governo quello di πολιτεύεσθαι κατὰ τὰ πάτρια.[10] Anche se proprio la contraddittorietà e l'esitazione del personaggio potrebbero essere buone patenti di credibilità del ritratto,[11] tuttavia esso ha tutta l'apparenza di essere tracciato dall'esterno, di essere «più un quadro tipico che individuale dello sviluppo di Platone».[12]

Sarebbe futile negare o sottovalutare l'incidenza della sorte di Socrate nell'educazione politica di Platone in generale e nel suo atteggiamento verso la democrazia ateniese in particolare:

[10] Cfr. decreto di Tisameno in AND. *De myst.* 83.

[11] Cfr. P.A. BRUNT, *op. cit.* (n. 1), p. 324.

[12] L. EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, Leiden 1966, p. 10.

la sua teoria politica nasce infatti dalla necessità di giustificare di fronte agli Ateniesi, responsabili della sua condanna a morte, perché Socrate *doveva* soccombere in *quella* città, è da questa esperienza che nasce l'intuizione del «conflitto insanabile fra l'esercizio critico del pensiero filosofico e la dimensione politica della città»,[13] e l'evoluzione dell'intera riflessione politica di Platone è segnata dalla consapevolezza dell'incompatibilità tra filosofo e città reale modellata sul destino del maestro. Proprio per queste ragioni è difficile credere che il Platone dei dialoghi avrebbe sottoscritto l'affermazione della *Lettera VII* che la morte di Socrate avvenne per «un caso fortuito»,[14] interpretazione che è in palese antitesi con la diagnosi dell'evento, dall'*Apologia* in poi, come risultato *necessario* della contraddizione irrimediabile tra l'insegnamento socratico e l'ortodossia consolidata della città.

Non stupisce d'altra parte che questa interpretazione "minimalista" della morte di Socrate nella *Lettera VII*, ovviamente attribuita a Platone, sia accolta e sfruttata con convinzione da parte di coloro che ricercano "prove" sul "coinvolgimento" (*entanglement*) di Platone con la democrazia del suo tempo, al punto da indurne che «Plato here (*sc. Lettera VII*) treats Socrates' death as evidence for the disorderliness of democratic politics – not for its essential nastiness».[15] Se poi questa interpretazione è accompagnata dal giudizio moderato sulla democrazia restaurata sempre nella *Lettera VII* e da una lettura a dir poco tendenziosa di *Pol.* 303a-d,[16] dove una «qualified accep-

[13] M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003, p. 15.

[14] Cfr. anche L. EDELSTEIN, *op. cit.* (n. 12), p. 10.

[15] S.S. MONOSON, *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton 2000, p. 120.

[16] Contro questa diffusa lettura della democrazia nel *Politico* che pretende di rinvenire, sia nella forma legale sia in quella che si sottrae al dominio della legge, una moderata rivalutazione del regime e implicitamente una "giustificazione" del processo e morte di Socrate *ex parte democratica* cfr. ora le

tance of democracy for political life» espressa in un «modest praise of democracy», finirebbe per rappresentare «la consapevolezza di Platone della difficoltà di emettere un giudizio conclusivo e unico su un fenomeno così complesso come il governo e il modo di vivere democratici»,[17] c'è il rischio di costruire su elementi per lo meno dubbi, se non malintesi, un circolo perverso dal quale, nonostante tutte le prove reali *a contrario* – cioè quelle dei dialoghi –, risulterebbe in Platone una disponibilità positiva a "comprendere" le ragioni della democrazia, in virtù di una sua supposta complessità, *dalla prima ora* – cioè dall'epoca del processo a Socrate – fino ai dialoghi della tarda maturità.

Ciò non toglie tuttavia che una certa dose di casualità possa essere intervenuta nella vicenda di Socrate. Tra coloro che hanno prestato una qualche attenzione allo strano giudizio della *Lettera VII* – e sono davvero pochi –[18] soltanto Finley,[19] a mio avviso, ha saputo giustificarlo in modo convincente come l'espressione di una consapevolezza della «combinazione casuale di storia e di fattori personali» nella vicenda di Socrate, dove per "storia" si intende la sensibilità degli Ateniesi alle questioni religiose a partire dal decreto di Diopite,[20] l'associa-

giuste osservazioni di C.J. ROWE, *Killing Socrates: Plato's Later Thoughts on Democracy*, «Journal of Hellenic Studies», CXXI (2001) pp. 63-76.

[17] S.S. MONOSON, *op. cit.* (n. 15), p. 22.

[18] Tranne Finley, di cui nel testo, a mia conoscenza solo Edelstein (cfr. sopra n. 12) e U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *op. cit.* (n. 4), p. 283, in una frase sibillina senza ulteriori spiegazioni: «Aber da kommt die Hinrichtung des Sokrates κατά τινα τύχην: sie wird der Regierung nicht auf das Schuldkonto gesetzt».

[19] M.I. FINLEY, *Socrates and Athens*, in *Aspects of Antiquity*, London 1968, pp. 63 sg., 70.

[20] PLU. *Per.* 32; la datazione del decreto, rivolto a mettere sotto processo Anassagora, ma in realtà a creare problemi a Pericle, è controversa e varia dal 438 al 432; cfr. J. MANSFELD, *The Chronology of Anaxagoras' Athenian Period and the Date of his Trial, II: The Plot against Pericles and his Associates*, «Mne-

zione di Socrate con notori personaggi della recente storia ateniese di dubbia (Alcibiade) o infame (Crizia) memoria,[21] infine l'identificazione a livello popolare, amplificata dalle *Nuvole* di Aristofane, di Socrate con la mala genìa dei Sofisti; la casualità sta nella decisione di Anito, Meleto e Licone di intentare accusa di empietà a Socrate, probabilmente per motivi personali. L'elemento della *tyche* riguarda tuttavia *solo* l'atto di accusa dei tre associati, non anche la *condanna* che, in quanto atto di una giuria, era il risultato del complesso sfondo storico che condizionava, se non tutte,[22] la maggioranza delle menti dei giurati. Per altro non va dimenticato che il 400/399 è un anno di particolare effervescenza per processi di *asebeia* o implicanti motivi religiosi, nei quali l'obiettivo dichiarato era la restaurazione dei valori tradizionali sia in fatto di applicazione della legge sia nell'ambito cultuale.[23] Non possiamo stabilire con certezza se

mosyne», XXXIII (1980) pp. 17-95; A. BANFI, *I processi contro Anassagora, Pericle, Fidia ed Aspasia e la questione del "circolo di Pericle": note di cronologia e di storia*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XVI (1999) pp. 3-85.

[21] Per quest'accusa, raccolta ed amplificata nel libello di Policrate, cfr. ISOC. *Busiris* 5; X. *Mem.* I 2.12; AESCHIN. *C. Tim.* 173; sulla possibilità che questo argomento sia stato usato da Anito, nonostante l'amnistia, cfr. M.H. HANSEN, *The Trial of Sokrates from the Athenian Point of View*, Copenhagen 1995, pp. 11 sgg.; per un buon orientamento sulle questioni relative all'accusa e al processo di Socrate cfr. di TH.C. BRICKHOUSE - N.D. SMITH, *Socrates on Trial*, Oxford-Princeton 1989, e *The Trial and Execution of Socrates. Sources and Controversies*, New York-Oxford 2002.

[22] Come si deduce da *Apol.* 36a, Socrate ebbe 220 voti favorevoli alla sua assoluzione; cfr. D.L. II 41.

[23] Il clima di risveglio "integralista" del 399 e i relativi processi (contro Andocide e contro Nicomaco) a sfondo religioso sono ben descritti da W.R. CONNOR, *The Other 399: Religion and the Trial of Socrates*, in M.A. FLOWER - M. TOHER (eds.), *Georgica. Greek Studies in Honour of G. Cawkwell*, «BICS», Suppl. LVIII (1991) pp. 49-56; cfr. anche M.H. HANSEN, *op. cit.* (n. 21), pp. 19 sgg. Sulla data del processo di Andocide cfr. D. MACDOWELL (ed.), *Andokides. On the Mysteries*, Oxford 1962, pp. 204 sg.

il Meleto sostenitore dell'accusa contro Socrate sia il medesimo dell'accusa contro Andocide,[24] ma certamente Anito faceva parte della cerchia di conservatori intorno a Trasibulo,[25] ed aveva motivi sia "storici" – la sua avversione per i Sofisti, con cui evidentemente identificava Socrate, ben sottolineata nel suo ritratto dai contorni "cleoniani" nel *Menone* platonico –[26] sia personali – se dobbiamo credere all'episodio raccontato da Senofonte in chiusura della sua *Apologia* –[27] per assumersi l'onere di un'accusa contro Socrate.

Ma proprio gli argomenti addotti da Finley per sostenere la fondatezza storica del κατά τινα τύχην della lettera finiscono per irrobustire l'impressione che qui si tratti, come nel caso del ritratto del giovane Platone, di un giudizio *dato dall'esterno*, da parte di qualcuno che ben conosceva le ragioni sia storiche sia personali che stavano dietro l'accusa e la condanna di Socrate e che giudica sia l'una che l'altra come eventi casuali dovuti alla confusione dei tempi: ma questo qualcuno non può essere lo stesso Platone che nel *Politico* ritrae la sorte dell'"esperto" eterodosso – cioè di Socrate *per figuram* – nel quadro della legislazione democratica in questi termini:

E di conseguenza bisognerà inoltre porre una legge adatta a tutte quelle condizioni: se risulta che uno, avventurandosi contro le regole scritte, indaga la tecnica del pilotaggio e ciò che attiene alla navigazione, oppure ciò che attiene alla salute e la verità della tecnica medica [...] ed escogita una qualsiasi cosa in questi campi, innanzi tutto non lo si deve chiamare né esperto di medicina né esperto di pilotaggio,

[24] Per una discussione esauriente cfr. D. MACDOWELL, *op. cit.* (n. 23), pp. 208 sg.; D. NAILS, *op. cit.* (n. 3), p. 199, dà per certa l'identificazione.

[25] Per un breve profilo del personaggio cfr. B.S. STRAUSS, *Athens after the Peloponnesian War*, London-Sydney 1986, pp. 94 sg.; D. NAILS, *op. cit.* (n. 3), pp. 37 sg.

[26] *Men.* 90b-94e: la minaccia finale (96e) rivolta a Socrate di stare attento a «non parlar male degli uomini» suona sinistra profezia del suo ruolo nel processo.

[27] *Ap.* 29-30.

bensì un indagatore di cose celesti (*meteorologon*) e una specie di sofista chiacchierone (*adoleschen*) e in secondo luogo *chi lo desidera, tra coloro che ne hanno facoltà, deve promuovere un'azione pubblica e trascinarlo davanti a un tribunale* in quanto corrompe altri più giovani [...] e se risulta istigare tanto i giovani quanto gli anziani contro le leggi e le norme scritte, bisogna punirlo con le pene estreme. Niente infatti deve essere più sapiente delle leggi (*Pol.* 299b2-c6; trad. it. di P. Accattino).[28]

Non c'è bisogno di dire che qui ci troviamo di fronte a una delle molte varianti della raffigurazione del destino di Socrate: ma il fatto di attribuire una simile intenzione a «chiunque lo desideri» dei cittadini non è dovuto a una preconcetta ostilità di Platone nei confronti della democrazia, ma al fatto che nella realtà proprio questo era avvenuto, che qualcuno aveva trascinato Socrate in tribunale come corruttore dei giovani e perché faceva discorsi contro le leggi esistenti.[29] Ma era accaduto perché nella mentalità popolare della democrazia ateniese questa era ritenuta una reazione appropriata di fronte alla sfida dell'"esperto" all'ortodossia. La situazione psicologica della giuria di fronte al "caso Socrate" ha qualche analogia con quella del processo all'"esperto" di leggi Nicomaco contro cui è scritto il discorso XXX (*Contro Nicomaco*) di Lisia:[30] anche qui, oltre i

[28] La frase in corsivo – γραψάμενον εισάγειν τὸν βουλόμενον οἷς ἔξεστιν – è propria del linguaggio tecnico giuridico (cfr. M.H. HANSEN, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford-Cambridge [Mass.] 1992², pp. 266-68): questo è l'unico spazio concesso alla "casualità", cioè che non si può prevedere chi presenterà l'accusa, ma qualcuno la presenterà di certo.

[29] Iperide nel 361 nella *Contro Autocle* (fr. 55 Jensen) ricordava agli Ateniesi che i loro "antenati" avevano condannato Socrate «per i suoi discorsi» (ἐπὶ λόγοις).

[30] Per un eccellente quadro di questo processo cfr. S. TODD, *Lysias against Nikomachos: The Fate of the Expert in Athenian Law*, in L. FOXHALL - A.D.E. LEWIS (eds.), *Greek law in its Political Setting. Justifications not Justice*, Oxford 1996, pp. 101-31.

motivi specifici dell'imputazione, l'accusatore tende a suscitare contro il suo avversario l'ostilità dei giurati facendolo passare per un "esperto legislatore" che si è sostituito non solo ai grandi *nomothetai* del passato (Solone, *in primis*), ma anche alle stesse "tradizioni patrie", sovvertendo l'ordine tramandato dei sacrifici.[31] La condanna di Anito nel *Menone* contro il "sapere specializzato" dei Sofisti, da lui ritenuti corruttori di giovani e malfattori, ricorre più o meno alla stessa argomentazione: non c'è bisogno di sedicenti esperti per educare i giovani, bastano i *kaloi kagathoi* viventi in Atene, che a loro volta hanno imparato dai "galantuomini" che li hanno preceduti (*Men.* 92e-93a). Il fatto che Platone usi nel testo citato del *Politico* due termini come *meteorologos* ("indagatore di cose celesti") e *adolesches* ("ciarlatano") per connotare il disprezzo popolare dell'"esperto", è una scelta sapiente, che richiama alla memoria una famosa scena delle *Nuvole* di Aristofane[32] in cui il pentito Strepsiade immagina quale sia la vendetta migliore da prendere sulla causa di tutti i suoi guai, il "ciarlatano" Socrate, e tra muovergli una denuncia – ovviamente di *asebeia* – e dar fuoco al "pensatoio", filosofo e suoi allievi compresi, sceglie quest'ultima drastica soluzione per punire chi «ha vilipeso gli dèi». Possiamo immaginare che il pubblico ateniese si sia divertito allo spettacolo di Socrate e dei suoi allievi messi al rogo: e dall'altra parte Aristofane sicuramente era convinto di non suscitare nel pubblico reazioni di protesta in difesa dei Sofisti. Ricordiamo solo che questa scena "profetica" è stata rappresentata da Aristofane nella primavera del 423.

[31] Cfr. LYS. *In Nichom.* 2.28; sulla posizione pericolosa dell'esperto di fronte all'opinione pubblica cfr. S. TODD, *art. cit.* (n. 30), pp. 115 sg., 131.

[32] AR. *Nu.* 1475-92: i due termini sono comunemente usati nei comici per indicare i Sofisti e nelle *Nuvole* in particolare Socrate; cfr. *Nu.* 227-29, 333, 360; K.-A. fr. 401, *tagenistai* ("friggitori"), K.-A. fr. 506; Eupoli, K.-A. frr. 386, 388; la formula con la variante μετεωροσκόπος ritorna in *Resp.* VI 489a1; per la caricatura sofistica di Socrate nella commedia cfr. le belle pagine di K.J. DOVER (ed.), *Aristophanes. Clouds*, Oxford 1990^{3}, pp. XXXII sgg.

In definitiva quali informazioni "rivelatrici" sull'apprendistato politico di Platone si possono ricavare dalla breve «biografia scritta in forma autobiografia»[33] delle *Lettera VII*?

1) che l'attenzione per la politica comincia nel 404 col regime dei Trenta, in cui Platone non si lascia coinvolgere sia per l'ingiustizia dei loro atti sia per il trattamento di Socrate;[34]
2) che l'iniziale buona disposizione verso la democrazia restaurata viene poco dopo cancellata drammaticamente dalla condanna e morte di Socrate, con la conseguente conclusione che qualsiasi azione politica è impossibile nella realtà a meno del verificarsi della condizione ottimale della coincidenza tra potere politico e filosofia, conclusione che a meno di accettare l'ipotesi di una «Ur-Republik» negli anni '90 contenente già l'idea del "governo dei filosofi" o dei governanti guidati dalla filosofia,[35] non può che risultare se non una sua retrodatazione all'epoca del processo di Socrate o per cattiva memoria di Platone[36] o – con maggiore probabilità – per operazione "dossografica" da parte del "devoto discepolo";
3) che la vicenda di Socrate rappresenta l'esperienza fondamentale nella costruzione del pensiero politico platonico e segna definitivamente il suo atteggiamento nei confronti della democrazia; e questo non fa altro che confermare quanto risulta chiaramente anche dai dialoghi.

[33] Per questa formula di compromesso cfr. L. CANFORA, *Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci*, Palermo 2000³, p. 90.

[34] Anche se nei dialoghi sono presenti tre personaggi dell'oligarchia del 411 – Androne (*Gorg.* 487c; *Prot.*, 315c), Melesia (*Lach.* 178a; *Men.* 94c; *Theag.* 130a), Clitofonte (*Resp.* I 328b) –, questa esperienza resta al di fuori per motivi d'età dal quadro biografico.

[35] Per questa ipotesi cfr. H. THESLEFF, *Studies in Platonic chronology*, «Commentationes Humanarum Litterarum», 70 (1982) pp. 97 sgg., in particolare per il rapporto tra *Lettera VII* e *Resp.* V 473c-e, p. 106; l'ipotesi è ribadita in ID., *The Early Version of Plato's Republic*, «Arctos», XXXI (1997) pp. 149-74.

[36] Cfr. L. EDELSTEIN, *op. cit.* (n. 12), p. 9.

Quindi l'"autobiografia" della *Lettera VII* ci consegna un Platone motivatamente distaccato dalla politica attiva, almeno fino all'esperienza siracusana.

2. *Quale Atene e quale democrazia?*

Uno degli elementi certi dell'"autobiografia" della *Lettera VII* è che l'esperienza diretta della politica comincia per Platone nel 404 in occasione dell'insediamento dei Trenta: della vicenda dei Quattrocento – all'epoca Platone aveva 17 anni – avrà sentito parlare in famiglia, forse dallo stesso Crizia, il cui padre Callescro faceva parte del governo oligarchico. Pertanto lo scenario politico e sociale che accompagna la maturità di Platone era quello della democrazia restaurata dal 403 in poi. Ma qui si apre un affascinante e poderoso *trompe-l'œil*: l'Atene che ci sfila davanti è quella vista con gli occhi di Socrate fino alla sua morte, e la democrazia di cui si discute e nella quale Socrate esercita la sua funzione di esaminatore delle coscienze, è grosso modo quella dell'età periclea e post-periclea su cui allungano la loro ombra i grandi politici del passato remoto o recente, Milziade, Alcibiade, Temistocle, Cimone, Tucidide di Melesia, lo stesso Pericle. Come notava in un suo saggio Vidal-Naquet, il "piccolo mondo antico" di Socrate e compagni appartiene nella grande maggioranza al V secolo a.C.[37] Basta pensare a due elementi di questo scenario: le date drammatiche dei dialoghi e i personaggi che vi agiscono. Per le date drammatiche, dove Platone si è preoccupato di indicarle, si va dalla scena originale del *Parmenide*, all'incirca nel 450, ma narrata per via indiretta dopo la morte di Socrate,[38] al suo ultimo giorno di

[37] P. VIDAL-NAQUET, *La société platonicienne des dialogues: esquisse pour une étude prosopographique*, in *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris 1990, pp. 95-119, 343-48.

[38] Per la complicata catena di trasmissione del dialogo tra Parmenide, Zenone e Socrate giovane cfr. in particolare M.-L. DESCLOS, *Come non essere*

vita (*Critone*, *Fedone*): certo Platone non scrive con la preoccupazione dello storico di dare un racconto coerente dal punto di vista cronologico, si concede spesso anacronismi clamorosi, probabilmente deliberati, a scopo drammatico. Per non parlare del *Menesseno*, dove tredici anni almeno dopo la sua morte Socrate tiene un discorso funebre, appreso da un'Aspasia, anch'essa già da tempo defunta, il *Gorgia* è una collezione di fughe in avanti rispetto alla presunta data scenica del 427:[39] si prevede il destino di Alcibiade dopo il 415 e probabilmente la rovina di Atene del 404 (519a), si parla dell'ascesa al trono di Archelao, avvenuta dopo il 413 (470d), si cita l'*Antiope* di Euripide, databile tra il 411 e il 408, e infine c'è una probabile allusione autobiografica di Socrate al suo ruolo nel processo contro i generali delle Arginuse (473e), episodio ricordato come avvenuto «l'anno scorso». È una vertigine di date, ma la suggestione che Platone vuol creare è quella di un'Atene in cui Pericle è morto da poco (*Gorg.* 503c), la minaccia della rovina di Atene è prevedibile, ma ancora lontana. Tuttavia quando vuole – o quando il particolare serve all'argomentazione – Platone sa essere anche molto preciso nell'indicazione dei fatti storici: ancora nel *Gorgia* (515e), là dove ricorda a Callicle l'origine della corruzione degli Ateniesi dovuta all'istituzione della *misthophoria* per parte di Pericle, Socrate si preoccupa di precisare che «sa queste cose per sentito dire», infatti accaddero probabilmente poco dopo il 462,[40] quando Socrate era ancora un infante; ma poco dopo quando rievoca il processo intentato allo statista dagli Ateniesi nell'autunno del 430, afferma con for-

filosofo: Antifonte o la voce che risuona, in M. GUGLIELMO - G.F. GIANOTTI (a cura di), *Filosofia, Storia, Immaginario mitologico*, Alessandria 1997, pp. 11-39; la data del 450 è ora confermata da D. NAILS, *op. cit.* (n. 3), p. 309.

[39] Se ne veda l'elenco in E.R. DODDS (ed.), *Plato. Gorgias*, Oxford 1959, pp. 17 sg.; cfr. anche D. NAILS, *op. cit.* (n. 3), pp. 326 sg.

[40] Si tratta presumibilmente della *misthophoria* per i tribunali su cui cfr. ARIST. *Ath.* 27.3; PLU. *Per.* 9.3; per la datazione *post* 462 – ma non molto – cfr. C. HIGNETT, *A History of the Athenian Constitution*, Oxford 1962³, pp. 342 sg.

za che «queste cose non le ho più ascoltate da altri, ma le so per certo», cioè per esperienza personale.[41]

I personaggi: secondo i calcoli di Vidal-Naquet l'ottantina di personaggi che compaiono a vario titolo nei dialoghi appartengono nella grande maggioranza al V secolo:[42] si potrebbe aggiungere, per la precisione, che alcuni di essi – come i tre famosi accusatori di Socrate, Anito, Meleto e Licone – sono ancora attivi all'inizio del IV secolo; del resto fa parte del gioco drammatico dei dialoghi, o attraverso la catena della memoria degli intermediari o attraverso l'inserzione di personaggi assenti su cui tuttavia si concentra il discorso, annullare i limiti cronologici tra un secolo e l'altro: si pensi al *Simposio*, dove il tempo della scena del banchetto in casa di Agatone ha un ancoraggio sicuro al dato ufficiale della prima vittoria tragica di Agatone nel 416 (Ath. *Deipn.* 217a), ma il racconto avviene per lo meno 16 anni dopo tramite Apollodoro, allora fanciullo,[43] oppure alla complicata scenografia del *Fedro*, dove l'evocazione di un Lisia già affermato e di un Isocrate ancora alle prime armi getta un'ombra su realtà che vanno ben oltre la probabile datazione drammatica intorno al 406.[44]

La risposta più ovvia alla domanda perché Platone proietti la *persona* Socrate sullo sfondo della democrazia degli ultimi

[41] Altro particolare storico realistico è l'affermazione di Socrate di aver sentito Pericle «quando consigliava la costruzione del muro di mezzo» (cfr. PLU. *Mor.* 351a): la data più probabile di questa costruzione è tra il 444 e il 442, quando Socrate aveva circa 25 anni; cfr. E.R. DODDS, *op. cit.* (n. 39), p. 210.

[42] P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.* (n. 37), pp. 99, 101; secondo l'elenco di D. NAILS, *op. cit.* (n. 3), i personaggi parlanti storicamente accertabili sarebbero 59, e di questi 22 sarebbero vissuti tra V e IV secolo.

[43] Cfr. W.K.C. GUTHRIE, *op. cit.* (n. 4), p. 366.

[44] Cfr. a questo proposito le analisi di F. ROSCALLA, *Lisia, Fedro e Isocrate. L'Atene di fine V secolo e la messinscena platonica*, «Quaderni di storia», XXIII/46 (1997) pp. 59-85, e *Strategie letterarie a confronto: Isocrate e Platone*, «Athenaeum», LXXX (1998) pp. 109-32.

decenni del V secolo, è che questa scelta era imposta dalla finzione "realistica" del dialogo: ma una risposta di questo genere, anche se sostanzialmente vera, data la natura "mimetica" dei dialoghi platonici,[45] si fermerebbe ancora alla superficie del problema, a meno che non diventi la premessa alla tesi, oggi da più parti contestata, che lo scenario di V secolo si giustifica col fatto di essere l'ambiente "naturale" del Socrate storico che si confronta con la democrazia periclea e post-periclea nei "primi" dialoghi platonici.[46]

[45] Cfr. M. FREDE, *Plato's Argument and the Dialogue Form*, in J.C. KLAGGE - N. D. SMITH (eds.), *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», Suppl. 1992, pp. 201-19; A.W. NIGHTINGALE, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge 1995, e EAD., *Distant Views: "Realistic" and "Fantastic" Mimesis in Plato*, in J. ANNAS - C. ROWE (eds.), *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, Cambridge (Mass.)-London 2002, pp. 227-47; M. VEGETTI, *op. cit.* (n. 13), pp. 61 sgg.

[46] Come è noto, questa tesi del "Socrate storico" rappresentato nei dialoghi della "prima maniera", risalente già all'Ottocento; sull'origine e lo sviluppo di questo paradigma cfr. in particolare C.C.W. TAYLOR, *The Origins of Our Present Paradigms*, in J. ANNAS - C. ROWE, *op. cit.* (n. 45), pp. 73-84), è diventata il punto cardinale per la ricostruzione delle teorie del Socrate politico (filo-democratico) e filosofo morale non sistematico di G. Vlastos (cfr. in particolare i saggi raccolti in *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1992², e *Socratic Studies*, Cambridge 1994) e della sua "scuola" (cfr. in particolare R. KRAUT, *Socrates and the State*, Princeton 1984, e, limitatamente alla "storicità" del Socrate dei primi dialoghi, anche T. IRWIN, *Plato's Ethics*, New York-Oxford 1995, in particolare pp. 8-11); nonostante questa tesi costituisca ancora un punto di riferimento piuttosto diffuso, è stata sottoposta a forti revisioni critiche che ne mettono in discussione sia l'aspetto politico (Socrate filo-democratico: cfr. in particolare E.M. WOOD - N. WOOD, *Socrates and Democracy. A Reply to Gregory Vlastos*, «Political Theory», XIV (1986) pp. 55-82) sia quello epistemologico (in particolare C.L. GRISWOLD JR. (ed.), *Platonic Writings/Platonic Readings*, Boston 1988; D. NAILS, *Problems with Vlastos's Platonic Developmentalism*, «Ancient Philosophy», XIII (1993) pp. 273-91, e EAD., *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*, Dordrecht-Boston-London 1995; J. BEVERSLUIS, *Vlastos's Quest for the Historical Socrates*, «An-

Al di là delle esigenze della finzione scenica, resta ancora senza risposta una domanda: che senso aveva per Platone "fare i conti" con la democrazia del V secolo quando il suo pubblico era quello dei primi cinquant'anni circa della "nuova democrazia" restaurata dopo il 403? Che senso aveva confrontarsi con un sistema politico che ormai esisteva solo nella memoria di chi l'aveva sperimentato? Ed è qui che si assiste ad un secondo e più sottile "inganno" prospettico operato da Platone: dietro la maschera della democrazia "socratica" – quella del V secolo – si intravede la realtà di quella del IV. Le tematiche polemiche sollevate contro il sistema di governo dell'Atene del V secolo hanno in realtà un secondo obiettivo – forse più urgente – in quello contemporaneo a Platone, perché egli non vede nessuna differenza, ma solo continuità – e probabilmente continuità in peggio, se dobbiamo prestare fede all'"autobiografia" della *Lettera VII* – tra la democrazia periclea e post-periclea e quella attuale, di cui non parla in maniera esplicita, ma che fa apparire in controluce sia nella scelta degli argomenti di critica sia nel confronto polemico con le ideologie concorrenti e dominanti, quella moderata isocratea e quella del "buon governo" difesa dai *rhetores*. Chi ha colto in modo esemplare questa dialettica tra passato e presente della democrazia è stato E.R. Dodds nel suo commento al *Gorgia*, che giustamente viene considerato il dialogo in cui Platone organizza in modo completo «ciò che egli pensava sulle istituzioni e i successi della

cient Philosophy», XIII (1993) pp. 293-312). Per quanto riguarda il presente argomento, si dà preferenza all' "approccio dialogico" sostenuto da M. VEGETTI, *op. cit.* (n. 13), pp. 77 sgg., che senza rinunciare ad ammettere un'"evoluzione" nel pensiero di Platone, la trasforma da visione aprioristica a nesso problematico fondato sull'autonomia dei singoli dialoghi e dei personaggi che rappresenterebbero in diverse situazioni ermeneutiche e culturali l'«insieme di *reti locali* di problemi e soluzioni teoriche, comunque instabili e rivedibili, e uno stile generale di pensiero "d'autore" che governa la produzione del teatro filosofico rappresentato nei dialoghi» (*op. cit.*, p. 83).

sua città natale»,[47] prima del passaggio all'esame della democrazia in termini astratti, senza un riferimento dichiarato (ma con un'infinità di allusioni trasparenti), ad Atene nella *Repubblica*. Innanzi tutto si mette in rilievo che il giudizio sulla democrazia di Platone non è condizionato dalla consapevolezza di una «transizione da un'età all'altra» dopo il 404[48] come un processo irreversibile, e che probabilmente ai suoi occhi l'*arche* periclea con tutto ciò che comportava per la democrazia poteva essere restaurata, considerati i segni di ripresa di Atene in direzione di una politica "imperialistica" nel decennio 386-76, pur con tutti i "distinguo" rispetto all'esperienza del V secolo,[49] e la tendenza all'allargamento del "Periclean Welfare State" con l'istituzione del *misthos ekklesiastikos*.[50] Queste ri-

[47] E.R. DODDS, *op. cit.* (n. 39), p. 32.

[48] *Ivi*, p. 34, n. 1; del resto anche Aristotele nell'*Athenaion Politeia*, nonostante le *metabolai* che ne segnavano il percorso, considerava la democrazia ateniese come un *continuum* fino alla costituzione "attuale"; cfr. L. BERTELLI, *La 'Costituzione di Atene' era una democrazia?*, in L.R. CRESCI - L. PICCIRILLI (a cura di), *L'"Athenaion Politeia" di Aristotele*, Genova 1993, pp. 53-98; cfr. anche G.C. FIELD, *Plato and His Contemporaries*, London 1948², p. 108.

[49] Come esempio della *metanoia* ateniese basterà citare il cosiddetto "decreto di Aristotele" o decreto della fondazione della II Lega Marittima (IG II², 43) del 377; sul tema cfr. J.T. CHAMBERS, *Studies on the Fourth-Century Athenians' View of their Past*, Ann Arbor 1973, pp. 106 sgg.; J.L. CARGILL, *The Second Athenian League. Empire or free Alliance?*, Berkeley-Los Angeles 1981; L. CANFORA, *Tucidide e l'Impero. La presa di Melo*, Roma-Bari 1992; E. BIANCO, *Atene «come il sole». L'imperalismo ateniese del V secolo a.C. nella storia e oratoria politica attica*, Alessandria 1994.

[50] La menzione della *misthophoria* come causa dell'"avidità di denaro" (*philargyria*) degli Ateniesi in *Gorg.* 515e, anche se correttamente attribuita a Pericle come al suo fondatore, dà tuttavia l'impressione di riflettere, in quanto *abitudine generalizzata*, una situazione e una psicologia simile a quella delle *Ecclesiazuse* di Aristofane, rappresentate nel 393 dopo l'istituzione del *misthos ekklesiastikos* e il suo aumento da parte di Agirrio a tre oboli (ARIST. *Ath.* 41.3): è solo allora che la massa degli Ateniesi diventa "triobolodipendente" (cfr. AR. *Ec.* 290-310); cfr. anche G.C. FIELD, *op. cit.* (n. 48), p. 125; sull'erogazione del *misthos* cfr. in particolare M.H. HANSEN, *Misthos for magistrates in Classical Athens*, «Symbolae Osloenses», LIV (1979) pp. 5-22.

flessioni conducono Platone a meditare «sulle cause che hanno portato alla rovina materiale e spirituale dell'Atene periclea»[51] e il risultato è il *Gorgia* con la sua critica a una società che misura «la sua 'potenza' sul numero delle navi nei suoi porti e dei denari (*dollars*) nel suo tesoro, il suo benessere sullo *standard* di vita dei suoi cittadini».[52] Dodds ha ragione nell'individuare questo quadro sociale nell'Atene periclea, perché questo è il riferimento esplicito del testo platonico, ma ha torto nell'ignorare le possibilità di confronto con la realtà contemporanea della democrazia, anche se deve ammettere cursoriamente che la visione di essa depositata nel *Gorgia* contrasta con quella del *Panegirico* di Isocrate.[53]

Platone non elabora le sue immagini della democrazia in un *vacuum* ideologico o con lo sguardo solo rivolto al passato: come dimostrano gli studi più recenti, il contesto delle teorie e delle ideologie politiche del IV secolo si costruisce su tre componenti, i progetti filosofici (Platone, Senofonte, Aristotele, per parlare solo dei maggiori), la teoria e la pratica retorica di Isocrate, l'ideologia del "buon governo" – cioè della democrazia legalizzata – dei *rhetores* attivi in politica.[54] Ed è dimostrabile che queste tre tendenze non operano isolatamente, ignorandosi a vicenda, ma intrattengono rapporti che possono arrivare anche all'antagonismo aperto: per esempio tra Isocrate e

[51] E.R. DODDS, *op. cit.* (n. 39), pp. 32 sg.

[52] *Ivi*, p. 33.

[53] *Ivi*, p. 34: la mancata considerazione del doppio obiettivo delle critiche alla democrazia nel *Gorgia* dipende forse dal fatto che Dodds dà poca importanza ai rapporti con le opere contemporanee, tra cui quelle di Isocrate (*ivi*, pp. 27-30).

[54] Cfr. in particolare i saggi pubblicati in W. EDER (Hrsg.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v.Chr.*, Stuttgart 1995: ID., *Monarchie und Demokratie im 4. Jahrhundert v.Chr.: Die Rolle des Fürstenspiegels in der athenischen Demokratie*, pp. 153-73; D. COHEN, *The Rule of Law and Democratic Ideology in Classical Athens*, pp. 227- 44, E. SCHÜTRUMPF, *Politische Reformmodelle im vierten Jahrhundert. Grundsätzliche Annahmen politischer Theorie und Versuche konkreter Lösungen*, pp. 271-300. Cfr. inoltre K. PIEPENBRINK,

la sua scuola e Demostene o tra Isocrate e i retori "attivi";[55] del resto la ben nota polemica tra Platone e Isocrate non si limita alla semplice concorrenza tra "scuole" per conquistarsi maggiore notorietà, ma si impegna su temi, come la definizione di tecnica politica e dei suoi strumenti, che sono basilari su entrambi i fronti per la critica alla democrazia;[56] e ancora su un argomento fondamentale come "il governo della legge" vediamo impegnati, su due sponde opposte, Platone a negarlo o a ridurlo all'assurdo nella pratica della democrazia, i *rhetores* ad esaltarlo e confermarlo come "stile" politico proprio del regime esistente in opposizione alle alternative illegali dell'oligarchia e della tirannide.[57] Per fare solo un esempio la rappresentazione dell'immutabilità della legge nel *Politico* platonico (294a-299e) non ha certo come riferimento la pratica democra-

Politische Ordnungskonzeptionen in der attischen Demokratie des vierten Jahrhunderts v.Chr., Stuttgart 2001.

[55] Cfr. in particolare D. GILLIS, *The Ethical Basis of Isocratean Rhetoric*, «La parola del passato», XXIV (1969) pp. 321-48; G.O. ROWE, *Anti-Isocratean Sentiment in Demosthenes' Against Androtion*, «Historia», XLIX (2000) pp. 278-302; K. PIEPENBRINK, *Reflexionen über Rhetorik in der attischen Demokratie des 4. Jh.v.Chr.: Isokrates und die "aktiven" Redner im Vergleich*, in K.W. ORTH (Hrsg.), *Isokrates. Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers*, Trier 2003, pp. 43-61.

[56] Oltre il fondamentale C. EUCKEN, *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlin-New York 1983, cfr. R. JOHNSON, *Isocrates' Methods of Teaching*, «American Journal of Philology», LXXX (1959) pp. 25-36; G. HEILBRUNN, *Isocrates on Rhetoric and Power*, «Hermes», CIII (1975) pp. 154-78; T. POULAKOS, *Speaking for the Polis. Isocrates' Rhetorical Education*, Columbia (South Car.) 1997; per il rapporto con il pubblico di Platone e di Isocrate in particolare S. USENER, *Isokrates, Platon und ihr Publikum. Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Tübingen 1994.

[57] Oltre ai saggi citati alla n. 54, sull'argomento cfr. in particolare R. THOMAS, *Law and the Lawgiver in the Athenian Democracy*, in R. OSBORNE - S. HORNBLOWER (eds.), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts presented to D. Lewis*, Oxford 1994, pp. 119-33, e R. LANE FOX, *Aeschines and Democracy*, *ivi*, pp. 135-55.

tica degli *psephismata* del V secolo, ma i vincoli posti al mutamento delle leggi dopo il 403 e l'esaltazione nei *rhetores* del IV secolo della stabilità del diritto. Se valutassimo il rapporto di Platone con la democrazia solo sulla misura dell'Atene periclea – e post-periclea – dei "dialoghi socratici", ne risulterebbe uno strano *Plato dimidiatus* del tutto cieco e sordo di fronte al dibattito contemporaneo proprio sugli stessi temi della sua polemica. Ma l'attenzione per ciò che accadeva all'esterno dell'Accademia non equivale ovviamente a trasformare Platone in un "compagno di strada" di questa o quella politica del momento: i tentativi di dare una lettura "esoterica" e storicizzante – nel senso di ricercare le coincidenze tra le teorie politiche platoniche e i programmi politici pratici dell'Atene della prima metà del IV secolo – si sono rivelati in ultima analisi insoddisfacenti e contraddittori:[58] dietro l'aspirante tiranno di *Resp.* VIII 565c-566a non c'è l'ombra di Callistrato di Afidna,[59] ma la riflessione platonica sul "complesso del tiranno" connaturato nella mentalità democratica, rivisitato con l'esperienza della crisi della democrazia di fine secolo, e inserito nella tassonomia costituzionale.

Tuttavia il fatto che Platone attraverso la *persona* Socrate si confronti con la democrazia del V scolo con l'intenzione di parlare a quella del IV, non significa che egli ignori la tradizione ideologica del V secolo che aveva messo al centro del dibattito – in positivo o in negativo – le caratteristiche e i principi di quel regime. In alcuni casi i legami con questo *background* sono quasi dichiarati esplicitamente dallo stesso Platone: si pensi al gioco di allusioni tramite il personaggio di Aspasia all'*Epitafio* pericleo di Tucidide nel *Menesseno*, che almeno in parte è

[58] Per la critica a questo genere di interpretazioni cfr. K. TRAMPEDACH, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Stuttgart 1994, pp. 131-38; cfr. già G.C. FIELD, *op. cit.* (n. 48), p. 190.

[59] Cfr. S. DUSANIC, *L'Académie de Platon et la paix commune de 371 av. J.-C.*, «Revue des études grecques», XCII (1979) pp. 319-47 (p. 342).

un controcanto parodico del celebre discorso funebre e alla sua definizione di democrazia, oppure alla *stasis onomaton* di *Resp.* VIII 560c-561a, che non può non richiamarsi alla pagina tucididea dell'inversione di significato delle parole nella descrizione della rivoluzione di Corcira (Th. III 82.4-5).[60] Là poi dove enuncia e critica i principi del sistema – *isonomia*, libertà e in particolare libertà di parola, sorteggio delle cariche, legalità, capacità del *demos* a prendere decisioni – sarebbe perlomeno strano che non avesse in mente gli "idealtipi" di democrazia elaborati da Erodoto, Euripide, Tucidide, e *a contrario* le diagnosi del sistema di uno Ps.Senofonte o di un Megabizo,[61] anche se in questo caso non poteva dimenticare l'uso contemporaneo di questi *slogans* nella propaganda ufficiale del regime. Ma l'antagonismo tra "natura tirannica" di Callicle e legge come difesa dei deboli probabilmente deve qualcosa a testi come l'Anonimo di Giamblico (DK 89 B1, 6).[62]

Ma come la rappresentazione della democrazia non si esaurisce nel significato frontale dell'icona periclea e post-peri-

[60] Sul confronto, tra gli altri, cfr. J.T. HOGAN, *The ἀξίωσις of Words at Thucydides 3.82.4*, «Greek Roman and Byzantine Studies», XXI (1980) pp. 139-49; N. LORAUX, *Thucydide et la sédition dans les mots*, «Quaderni di storia», XII/23 (1986) pp. 95-134.

[61] Sui modelli costituzionali del V secolo oltre i lavori di K.A. RAAFLAUB, *Democracy, Oligarchy, and the Concept of the «Free Citizen» in Late Fifth-Century Athens*, «Political Theory», XI (1983) pp. 517-44; *Contemporary Perceptions of Democracy in Fifth-Century Athens*, «Classica et Mediaevalia», XL (1989) pp. 33-70; *Politisches Denken und die Krise der Polis*, «Historische Zeitschrift», CCLV (1992) pp. 1-60, cfr. anche L. BERTELLI, *Modelli costituzionali e analisi politica prima di Platone*, in L. BERTELLI - P. DONINI (a cura di), *Filosofia, Politica, Retorica. Intersezioni possibili*, Milano 1994, pp. 27-83 (con bibliografia); sulle teorie della democrazia cfr. R. BROCK, *The Emergence of Democratic Ideology*, «Historia», XL (1991) pp. 160-69; D. MUSTI, *'Demokratia'. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995, pp. 3-137.

[62] Cfr. da ultimo M. VEGETTI, *Antropologie della pleonexia. Callicle, Trasimaco e Glaucone in Platone*, in M. BARBANTI - G.R. GIARDINA - P. MANGANARO (a cura di), *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e Amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania 2002, p. 67.

clea, così anche nei confronti della tradizione ideologica del V secolo Platone mette in discussione e confonde i rigidi limiti della contrapposizione binaria propria della «democrazia radicale dottrinaria»,[63] rappresentando per esempio il potere del *demos* come tirannico o come creatore da se stesso della tirannide, con ben altra sostanza che la metafora iperbolica corrente nella commedia antica,[64] oppure rivalutando in senso positivo la *dynamis* del tiranno guidato dalla ragione in una dialettica tra potere e intelligenza politica che ha ben altri fondamenti rispetto all'agiografica esaltazione tucididea del «dominio dell'uomo più eccellente» (Th. II 65.10).[65] Anche rispetto alla linea minoritaria del pensiero politico del V secolo, quella che vedeva nell'oligarchia moderata o *aristokratia sophron*[66] o nei *mesoi* – più invocati che reali – delle alternative rispetto all'opposizione democrazia/tirannide (o equivalenti), Platone propone un ripensamento che apre la strada a un orizzonte più vasto di possibilità costituzionali, costruite su uno spettro di valori che non si limita alla sola questione di chi detiene il potere, ma si dispiega su una griglia assiologica che va dalla verifica della competenza fino alla "politica dell'anima".

Come ha efficacemente messo in evidenza Robin Osborne in un suo recente saggio,[67] dopo il 403 l'agenda politica ateniese cambia profondamente non solo perché il criterio del suc-

[63] La formula è di R. OSBORNE, *Changing the Discourse*, in K.A. MORGAN (ed.). *Popular Tyranny. Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, Austin 2003, p. 269.

[64] Sul tema cfr. ora J. HENDERSON, *Demos, Demagogue, Tyrant in Attic Old Comedy*, in K.A. MORGAN (ed.), *op. cit.* (n. 63), pp. 155-79.

[65] Per un ripensamento della tirannide in un orizzonte panellenico cfr. ora K.A. MORGAN, *The Tyranny of the Audience in Plato and Isocrates*, in ID. (ed.), *op. cit.* (n. 63), pp. 181-213.

[66] Per l'interpretazione di questo slogan cfr. A.J. GRAHAM - G. FORSYTHE, *A New Slogan for Oligarchy in Thucydides III 82.8*, «Harvard Studies in Classical Philology», LXXXVII (1984) pp. 25-46.

[67] Cfr. R. OSBORNE, *art. cit.* (n. 63), pp. 268-70.

cesso era venuto meno alla difesa della democrazia, ma anche perché episodi come l'oligarchia dei 400, la dimostrazione di potere tirannico da parte del *demos* nel processo delle Arginuse e la tirannide dei Trenta si lasciavano con difficoltà incapsulare nella tradizionale opposizione democrazia/tirannide, onde la necessità di allargare la rete della classificazione costituzionale.

Platone è ben cosciente di questo processo nella valutazione della democrazia, ma è anche costretto, contemporaneamente, a controbattere, con strumenti che non poteva trovare nella tradizione del V secolo, le proposte salvifiche del sistema in atto che venivano dal *revival* della *patrios politeia* di Isocrate e dalla versione legalizzata della democrazia della propaganda dei *rhetores* attivi in politica.

Sotto l'influsso di queste e di altre sollecitazioni l'idea di democrazia di Platone non nasce tutta di un blocco: come si è già detto, essa si sviluppa per tutto l'arco della sua attività filosofica e ne segue l'evoluzione problematica e metodica; più che un quadro fissato una volta per sempre essa appare come un mosaico di tessere che si aggiungono via via al quadro e solo guardando a ritroso le fasi dell'opera riusciamo a capire ciò che Platone intendeva per democrazia, ma non è certamente un percorso lineare. Se si può dire che fino alla *Repubblica* i cosiddetti "dialoghi socratici" (comprendendo in questi anche il *Menesseno*) ci presentano un'Atene democratica vista dall'*agora* o nell'*agora* – o sulla Pnice, che non cambia molto –, con la *Repubblica* ci viene incontro una *politeia* che nasconde il suo "atenocentrismo" sotto i caratteri denunciati nel sistema, visione sistematica che si consolida nella classificazione tecnica del *Politico*, la cui democrazia sottoposta al rigido controllo delle leggi scritte si richiama tuttavia ancora, seppure in modo polemico, alla realtà ateniese; alla fine del percorso nelle *Leggi* Atene si ripresenta come modello di democrazia, vista, se non dalla piazza, dal teatro. In questo itinerario l'immagine di *Repubblica* VIII non è certamente la sintesi di tutti i caratteri della democrazia, ma semplicemente un momento di una sequenza

dialettica che assume significato sia dalla sua funzione nel contesto della "degenerazione" dei regimi politici a partire dalla *kallipolis* sia, per differenza o analogia, dal confronto con gli usi del modello democratico negli altri dialoghi.

Ad una tentazione tuttavia è necessario resistere, di vedere cioè nel quadro complessivo della democrazia di Platone – o più specificamente in quello di *Repubblica* VIII, il problema non cambia – non una costruzione ideologica, che risponde a precise scelte teoricamente motivate, sicuramente più complessa e articolata nelle argomentazioni di quelle che l'hanno preceduta nel V secolo o accompagnata nel IV, ma una chiave di lettura che apre la possibilità di capire più nel profondo rispetto alle altre rappresentazioni le motivazioni e i meccanismi del regime, riscattando l'immagine platonica da una preconcetta ostilità verso la democrazia dovuta a "sdegno aristocratico", "rifiuto dell'autonomia" o alla pretesa della conoscenza inaccessibile a molti: l'attesa di questa disponibilità a mettere in questione la visione convenzionale è «that Plato can help us reflect on democracy precisely because he takes seriously the assumptions underlying democratic regimes and points to issues that make democracy an interesting regime, not simply because it defines where power is located in ancient Athens but because democracies provide the bases for what Socrates cares most about: the activity of philosophy and the education of the young», col risultato finale di fare della democrazia platonica un regime della tolleranza e della «openness» dove è lecito esercitare liberamente la critica senza discriminazioni e soprattutto il mestiere di filosofo.[68] L'interesse per la democrazia,

[68] Cfr. A.W. SAXONHOUSE, *Athenian Democracy. Modern Mythmakers and Ancient Theorists*, Notre Dame-London 1996, pp. 87 sgg. (la citazione è a p. 90); una risposta esauriente a questa interpretazione è stata data da J. TOLBERT ROBERTS, *Myths of Democracy and Gender in Plato's 'Republic'. A Reply to Arlene Saxonhouse*, «Thamyris», II (1995) pp. 259-72, che tuttavia si riferisce non al libro citato, ma a precedenti saggi della Saxonhouse con la stessa impostazione.

innegabile in Platone proprio perché è la democrazia il maggior ostacolo al vero ruolo della filosofia, in questo genere di interpretazione viene scambiato per una visione simpatetica del regime, e per redimere Platone dall'accusa di essere prevenuto verso di esso si ribaltano i piani della sua argomentazione, trasformando ciò che è una condanna – ancorché emessa con un tono ironico e paradossale – in una giustificazione sottile di quel sistema, del tutto contraddittoria con la stessa misura su cui è giudicato, cioè la *kallipolis*. Non varrebbe neppure la pena di parlare di questo genere di interpretazioni, fondate per un verso su una dubbia e superficiale conoscenza della democrazia ateniese, per un altro su vere e proprie violenze interpretative perpetrate sul testo platonico, se esse non pretendessero di comunicare una nuova e più "realistica" dimensione del pensiero politico platonico, sottratta ai condizionamenti derivanti dall'imposizione alla lettura di Platone dei nostri sistemi ideologici.

3. *Quadri da una democrazia*

Anche se è difficile accettare l'idea di un Socrate filo-democratico o *philodemos* alla Vlastos, è un fatto tuttavia che Platone opera una selezione degli argomenti critici nei confronti della democrazia compatibili col personaggio Socrate rispetto ad altri che rientrano piuttosto nel quadro sistematico della valutazione del regime: per esempio Platone non attribuisce al suo maestro nessuna obiezione all'eguaglianza (*isotes*) democratica prima della *Repubblica*[69] né nei suoi discorsi com-

[69] L'accenno alla *isotes geometrike* di *Gorg.* 508a6, base dell'armonia del cosmo, non solo è attribuito a fonte estranea – i *sophoi* evidentemente pitagorici –, ma serve solo come argomento contro la *pleonexia* di Callicle, non come correttivo alla *isotes* aritmetica di genere democratico, di cui non si parla; cfr. commento *ad loc.* di E.R. DODDS, *op. cit.* (n. 39), pp. 339 sg.; del resto la critica all'eguaglianza democratica di 483-84 è sostenuta da Callicle in nome

pare mai nessun accenno a un disprezzo per il "governo dei poveri", come era tradizionalmente rappresentata la democrazia nell'ottica oligarchica e come appare in *Repubblica* VIII o nella definizione di *Polit.* 291d-e, né tanto meno si trova alcuna riserva sul carattere tipico della democrazia, la libertà di vivere a proprio piacimento.[70] Per adottare una formula usata per altro scopo da D. Nails,[71] si potrebbe dire che nei dialoghi "socratici" compare un'immagine di Atene e delle sue pratiche politiche vista "dall'*agora*" e i termini della polemica socratica sono quelli raccolti dalla tradizione antidemocratica e dalla commedia, anche se fondati ora su nuovi argomenti filosofici più raffinati.[72]

3.1. *L'incompetenza del* demos *e dei suoi* leaders

La galleria socratica dei vizi della democrazia si apre col quadro dell'incompetenza del popolo a governare, rappresentata a livello di eccellenza nei capi che pretendono di guidarlo:

del diritto del più forte, ma non condivisa da Socrate che rovescia l'argomentazione (489b).

[70] Per il principio democratico di "agire a proprio piacere" cfr. TH. II 37.2; PL. *Resp.* VIII 557b5-6.; ARIST. *Pol.* VI 2 1317b11-12; i riferimenti ai dialoghi platonici *Lach.* 179a6-7; *Lys.* 208b8, *Gorg.* 466d (retori e tiranni), segnalati da B. CENTRONE in *Platone. La Repubblica*, Roma-Bari 2001², p. 793, n. 56, non sono pertinenti. Unica eccezione potrebbe essere *Alc.* I 134c10, dove la finalità di ποιεῖν ὅτι ἂν βούλῃ è vista in relazione sia all'individuo (Alcibiade) sia alla città, genericamente intesa, ma non tanto per l'incertezza sull'autenticità del dialogo (cfr. in particolare É. DE STRYCKER, *Platonica I. L'authenticité du 'Premier Alcibiade'*, «Les études classiques», XI (1942) pp. 135-51), quanto per la sua collocazione cronologica, nel caso lo si consideri autentico, come pare possibile (cfr. A. MOTTE, *Pour l'authenticité du 'Premier Alcibiade'*, «L'antiquité classique», XXX (1961) pp. 5-32, che lo colloca tra i dialoghi del primo periodo; cfr. anche W.K.C. GUTHRIE, *op. cit.* (n. 4), p. 169, n. 2), la testimonianza è da prendere con la dovuta cautela.

[71] Cfr. D. NAILS, *Agora*, *cit.* (n. 46), pp. 195 sgg.

[72] Cfr. K.A. RAAFLAUB, *Contemporary Perceptions*, *cit.* (n. 61), p. 69.

la carriera di Socrate come "tafano" del "grande e nobile cavallo" un po' pigro con cui è identificata Atene (*Apol.* 30e), comincia proprio con lo smascheramento della falsa sapienza dei politici (21c) e della infondata pretesa dei cittadini comuni dediti ai mestieri (*cheirotechnai* e *demiourgoi*) – per altro esperti nelle loro specifiche *technai* – di essere anche "sapientissimi" negli affari politici (22d). Nel dichiarare infondata la pretesa del *demos* a governare Socrate non scopriva nulla di nuovo. L'accusa aveva una lunga storia che risaliva al disprezzo per i *phortegoi* teognidei (Thgn. 667-9) insediati al potere al posto degli *agathoi*,[73] storia che sopravviveva nella condanna enunciata dal Megabizo erodoteo dell'*amathia* del *demos*, perciò incapace di elaborare un pensiero razionale (Hdt. III 81),[74] giù fino all'*ochlos* ignorante e in balìa dei demagoghi corrotti dell'Araldo nelle *Supplici* euripidee (E. *Suppl.* 410-25); anche chi riconosce al *demos* ateniese una certa conoscenza tecnologica e capacità di sfruttare la favorevole situazione di dominio, come lo Ps.Senofonte, sottolinea tuttavia che l'*amathia* a lui connaturata lo rende incapace di realizzare una qualsiasi forma di "buon governo" (Ps.X. *Ath.* I 5-8). Sulla scena il *demos* non ne esce meglio: anche se alla fine rigenerato nella gloria e nello splendore dell'età delle Guerre Persiane, per tutta la prima parte dei *Cavalieri* aristofanei Demos compare nelle vesti di un vecchio un po' rimbambito alla mercé dei maneggi truffaldini di "servitori" che ne sfruttano la dabbenaggine, e la «Città dei Boccaperti» (*Eq.* 1263) è abituata a decidere con precipitazione (*Ach.* 630) e a cambiare idea con la stessa rapidità (*Ach.* 632), irretita dal fascino dei discorsi ingannevoli degli adulato-

[73] Sul disprezzo dei *kakoi* in Teognide in particolare W. DONLAN, *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece to the End of the Fifth Century B.C.*, Laurence (Kansas) 1980, pp. 77 sgg.

[74] Per il riuso di motivi teognidei nel discorso di Megabizo, oltre a L. BERTELLI, *Modelli costituzionali*, *cit.* (n. 61), cfr. M. GIGANTE, *La 'Costituzione degli Ateniesi'. Studi sullo Pseudo-Senofonte*, Napoli 1953, pp. 109 sgg.

ri (*Ach.* 633-37).[75] Del resto in piena assemblea lo stesso Cleone aveva rimproverato agli Ateniesi di essere «spettatori dei discorsi» (*theatai ton logon*; Th. III 38.4) sempre «vinti dal piacere di ascoltare [...] come spettatori seduti ad assistere ad un'esibizione di sofisti più che come persone intente a deliberare sugli affari della città» (*ivi* 7; trad. it. di M. Cagnetta), pronti a cambiare idea da un giorno all'altro.[76] Ma la constatazione di Socrate non deriva né dal presupposto sociologico dell'ignoranza del *demos* della critica anti-democratica – ché anzi il *demos* nell'esercizio delle sue attività possiede competenze specifiche – né dai rimproveri democratici per lo scarso impegno o per la credulità, bensì da una questione ben più radicale di legittimità. Nell'*Apologia* non si dà ragione della «stonatura» (*plemmeleia*) nella presunzione del *demos*; la spiegazione si incontra nel *Protagora*, dove vengono messi a confronto i dubbi di Socrate sulla legittimazione del popolo a prendere decisioni politiche e la difesa della prerogativa democratica da parte del nominato sofista. La questione iniziale se la virtù politica sia insegnabile o no (*Prot.* 319b2), come risposta alla dichiarazione di professione del sofista di insegnare l'*euboulia* negli affari

[75] Sul tema della sottomissione del *demos* – questa volta rappresentato dagli eliasti – ai voleri dei demagoghi cfr. anche la tirata di Bdelicleone in *V.* 655-724; naturalmente l'immagine di vecchio sciocco di Demo nei *Cavalieri* non equivale né a una critica al sistema democratico né a una dichiarazione di incapacità politica, anche se il ritratto raccoglie i motivi della critica anti-democratica, ma è solo la premessa al suo riscatto finale (cfr. infatti *Eq.* 1111-150); cfr. M. OSTWALD, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley-Los Angeles-London 1986, pp. 199-229; L. EDMUNDS, *Cleon, Knights, and Aristophanes' Politics*, Lanham-New York-London 1987, in particolare pp. 43-49; J. HENDERSON, *The Demos and the Comic Competition*, in J.J.WINKLER - F.I. ZEITLIN (eds.), *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton 1990, pp. 271-313.

[76] Cfr. H. YUNIS, *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Ithaca-London 1996, pp. 89 sgg.; per rimproveri analoghi nell'oratoria del IV secolo cfr. ISOC. *De pace* 14, 52; D. *Philipp.* III 4; *Philipp.* IV 1; *Prooem.* 33, 34; cfr. H. YUNIS, *op. cit.*, pp. 247 sgg.

privati e pubblici e la capacità di «agire e parlare sulle questioni politiche» (318e5-319a2), comporta da parte di Socrate[77] l'adozione del consueto modello tecnico, che in questo caso tuttavia non è utilizzato per definire il contenuto o la finalità dell'arte in questione, ma la personalità e la qualificazione degli attori: infatti il giudizio di incompetenza di Socrate deriva da una constatazione riguardante il comportamento degli Ateniesi in assemblea, i quali, quando si tratta di decidere su questioni tecniche (costruzioni di edifici, navi etc.) chiedono l'intervento e il parere di esperti in materia e si affidano al loro giudizio; ma quando si tratta di affari dell'amministrazione della città ognuno, senza distinzione di mestiere o di classe,[78] pur non essendo esperto né istruito nell'arte del governo, si sente in diritto di dare il proprio parere (*symbouleuein*; 319b3-d7). Non importa che quella che sembra un'argomentazione fattuale in realtà dichiari solo metà della verità e confronti due situazioni non omologhe:[79] ciò che importa è che Socrate mette in discussione

[77] Ma non di Protagora, che contrappone (318d9-319a2) in effetti le *technai* impartite da altri sofisti (calcoli, astronomia, geometria, musica) e da cui i giovani rifuggono, all'*euboulia* oggetto del suo insegnamento.

[78] Da notare che rispetto alla parallela rappresentazione della composizione sociale dell'assemblea in X. *Mem.* III 7.6 (ciabattini, muratori, fabbri, contadini, commercianti: per i ciabattini cfr. anche AR. *Ec.* 385), Socrate con una visione *super partes* inserisce anche i poveri e ricchi, nobili e plebei: l'unica distinzione per lui è tra esperti e non-esperti (cfr. infatti *Prot.* 319c1-7, scena di sapore comico, cfr. ad esempio AR. *Ec.* 395-404, che non stupisce in un dialogo fortemente dipendente dalla scenografia comica dei *Parassiti* di Eupoli: cfr. A. CAPRA, Ἀγὼν λόγων. *Il 'Protagora' di Platone tra eristica e commedia*, Milano 2001, pp. 37 sgg.); il che depone a favore di un punto di vista socratico non pregiuzialmente ostile alle pratiche democratiche ateniesi (infatti a 319b4 gli Ateniesi sono dichiarati "saggi"), ma fondato sui fatti.

[79] Infatti nella prima situazione – decisione su costruzioni di edifici e di navi – la richiesta del parere dei tecnici riguarda il "come" o la parte strumentale della deliberazione, mentre preliminare e competente l'intera assemblea è se costruire o no, nella seconda riguarda questioni riguardanti l'intera collettività, e pertanto il *demos* è chiamato e autorizzato a decidere; cfr. sulle carenze

esplicitamente uno dei principi fondamentali della prassi e della teoria democratica, l'autorità del cittadino ateniese, in quanto cittadino, ad intervenire nella decisione collettiva,[80] e implicitamente che il parere della maggioranza, in quanto tale, abbia qualche validità.[81] La seconda prova, sempre di ordine fattuale, che Socrate adduce per dimostrare che ad Atene la virtù politica – ché di questa si tratta –[82] non viene insegnata, è dedotta *a maiore* dall'esempio dei «cittadini più saggi e migliori» (319e1) – e come caso emblematico della categoria è chiamato in causa Pericle – che possiedono la virtù politica, ma non sanno trasmetterla agli altri, né famigliari né estranei, come nel caso appunto di Pericle, dimostrando quindi nei fatti che la virtù politica non è insegnabile. Non sappiamo – al di là delle parole di ammirazione, sicuramente ironiche, con cui accoglie il lungo discorso del sofista (328d3-e1) – se Socrate era anche d'accor-

dell'obiezione socratica anche C.C.W. TAYLOR, *Plato. Protagoras*, Oxford 1982², p. 73. Come in altri casi di uso del paradigma tecnologico anche qui si assiste alla confusione tra logica dei mezzi e logica dei fini; cfr. su ciò R. BAMBROUGH, *Plato's Political Analogies*, in P. LASLETT (ed.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford 1956, pp. 98-115; M.J. O'BRIEN, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill 1967, pp. 18, 76; E. WARREN, *The Craft Argument: An Analogy*, in J. ANTON - A. PREUS (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy III: Plato*, Albany 1989, pp. 101-15; T. IRWIN, *op. cit.* (n. 46), pp. 68 sgg.

[80] Cfr. A. *Supp.* 603 sg.; HDT. III 80; E. *Supp.* 438 sg.; TH. II 40.2; il rapporto tra *demos* come collettività e decisione della maggioranza è chiaramente espresso nelle parole del siracusano Atenagora in TH. VI 39.

[81] Non è infrequente nei primi dialoghi la svalutazione dell'opinione della maggioranza in questioni sia etiche sia politiche: cfr. *Crit.* 44d; *Lach.* 184d-185b; *Alc.I* 110a; cfr. E.M. WOOD - N. WOOD, *op. cit.* (n. 4), p. 98, e ID., *art. cit.* (n. 46), p. 65; naturalmente sia S.S. MONOSON, *op. cit.* (n. 15) sia A.W. SAXONHOUSE, *op. cit.* (n. 68), p. 89, trovano argomenti per attenuare il valore di questo atteggiamento anti-democratico di Socrate.

[82] Infatti il *mathema* che Protagora proclama di insegnare è subito tradotto da Socrate in *politike techne* (319a4) con il fine di "rendere i cittadini uomini buoni", e in *technema* (319a8), definizione che Protagora accetta.

do con le conclusioni dell'elaborata dimostrazione di Protagora sul tema dell'insegnabilità della virtù politica,[83] in quanto la deviazione provocata dalla "piccola difficoltà" di Socrate porta il discorso in tutt'altra direzione: è vero che alla fine del tortuoso itinerario il ribaltamento delle posizioni di Socrate e Protagora – l'uno convinto dell'insegnabilità della virtù, l'altro esitante fino al rifiuto – fanno capire che in realtà Socrate non ha accettato i criteri di possesso e di insegnabilità della virtù esposti nel *mythos* e nel *logos* protagorei, anche se in realtà la risposta esauriente deve attendere la *Repubblica*.[84] L'identificazione di virtù ed *episteme*, da cui deriva la possibilità di insegnamento, proposta da Socrate in conclusione del dialogo (361a-d), in quanto apprendimento di un complesso specifico di conoscenze (ad esempio la tecnica della misurazione), è cosa diversa dal processo di autoformazione degli uomini esposta nel "mito", trasformati in cittadini grazie all'apprendimento progressivo dell'arte politica, e dall'educazione famigliare e collettiva prevista nel *logos*, che conferma e sviluppa il *possesso* iniziale e che viene completata in forma di eccellenza dal sofista, scenario pedagogico in cui su una nozione generalizzata di apprendimento – quello iniziale e quello sociale – si innesta quella specializzata di insegnamento sofistico.[85] Nella visione di Socrate

[83] In realtà Socrate dichiara un accordo generico sul fatto che gli uomini diventano buoni per «cura (*epimeleia*) umana» (328e2 sg.) e che la virtù sia insegnabile (329b7-8): ma è sul metodo e sulla definizione di *arete* che avviene la divergenza.

[84] Cfr. M. VEGETTI, *Protagora, autore della 'Repubblica'?*, in G. CASERTANO (a cura di), *Il 'Protagora' di Platone: struttura e problematiche*, 2 voll., Napoli 2004, vol. I, pp. 154 sgg.

[85] Sul doppio livello di acquisizione della virtù politica – prima, nel «mito», come «autoformazione della natura umana» (M. VEGETTI, *art. cit.* (n. 84), p. 150), condizione necessaria all'esistenza della comunità politica, poi, nel *logos*, come istruzione sociale (famiglia, *polis*) e come istruzione specializzata impartita dai sofisti per sviluppare da un lato le possibilità latenti, dall'altro il livello di eccellenza – concordano sia G.B. KERFERD, *Protagoras' Doctrine of*

"apprendere" e "insegnare" non prevedono la distinzione tra conoscenza generica e diffusa e conoscenza eccellente,[86] ma solo una conoscenza specifica dell'oggetto dell'insegnamento, e a questa richiesta né il *mythos* né il *logos* di Protagora possono dare una risposta soddisfacente per Socrate.[87] Ma nel *Protagora* Platone – o Socrate come *persona* – si ferma alla soglia del problema, cioè al preliminare che la virtù (politica) in quanto *episteme*, è insegnabile, non va oltre nell'individuare chi deve e come si può insegnare tale virtù. Una mezza risposta, ma di carattere negativo, alla prima questione viene dal *Menone*. In questo dialogo la questione dell'insegnabilità della virtù è presentata in modo speculare rispetto al *Protagora*: stabilito che la virtù è scienza (*episteme*), perciò insegnabile (*didakton*), si tratta di provarlo con l'argomento fattuale se di essa esistano "maestri e allievi", perché in caso contrario si dovrà dedurre

Justice and Virtue in the 'Protagoras' of Plato, «Journal of Hellenic Studies», LXXIII (1953) pp. 42-45, sia C.C.W. TAYLOR, *op. cit.* (n. 79), pp. 79-84, sia M. VEGETTI, *art. cit.* (n. 84), pp. 149 sgg.; il doppio registro si trasforma in una distinzione tra «excellence» e «(universal) competence» delle prestazioni della virtù politica nell'interpretazione di C. FARRAR, *The Origins of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge-Sydney 1988, pp. 81 sgg., con lo scopo di difendere sia l'ideologia democratica della partecipazione collettiva sia il «ruolo privilegiato delle competenze di élite nel campo della politica e dell'educazione collettiva» (M. VEGETTI, *art. cit.* (n. 84), p. 154).

[86] Sul diverso modo di intendere «insegnare» (*teaching*) e «istruire» (*instruction*) di Protagora e Socrate cfr. le giuste osservazioni di M.J. O'BRIEN, *op. cit.* (n. 79), p. 141.

[87] La dimostrrazione di Protagora è infatti carente, come notava G.B. KERFERD, *art. cit.* (n. 85), p. 45, proprio nella definizione di virtù: ma è carente solo dal punto di vista socratico (platonico) in quanto a Protagora bastava la tradizione dell'etica cittadina, sanzionata dalla «traccia delle leggi» (*Prot.* 326d), a definire il campo della virtù politica, secondo il principio "soggettivistico" di DK 80 B1 (l'*homo mensura*) applicato alla sfera politica in *Theaet.* 167c; cfr. su ciò implicitamente C.C.W. TAYLOR, *op. cit.* (n. 79), ed esplicitamente M. VEGETTI, *art. cit.* (n. 84), p. 155.

che essa non è insegnabile (*Men.* 89d-e).[88] Come interlocutore è introdotto un personaggio ben noto, Anito, eccellente rappresentante dell'*establishment* democratico, figlio di un uomo che si era arricchito grazie alla «sua sapienza e impegno» e che aveva saputo ben educare il proprio rampollo, «come è opinione della maggioranza degli Ateniesi, che infatti lo scelgono per le massime cariche» (*Men.* 90b1-3).[89] Nel dibattito che segue paradossalmente Socrate si erge in un primo momento a "difensore" dei sofisti, autoproclamantisi maestri di virtù, e in particolare di Protagora (91c-92a), mentre Anito si esprime nei loro confronti col più aperto disprezzo, anche perché è evidente che associa a questa mala genìa anche Socrate.[90] Nella logica della difesa della tradizione democratica – e con un argomento parallelo al *logos* protagoreo – Anito risolve la questione facendo appello all'istruzione che può essere impartita dai *kaloikagathoi* di generazione in generazione (92e-93a): il discorso quindi si sposta sui "buoni politici", passati e presenti, per verificare se essi siano stati anche "buoni maestri" della virtù per cui erano famosi, cioè la virtù politica (91a).[91] E gli esempi

[88] Sull'interpretazione di questa argomentazione che circoscrive il senso di *arete* a quella *esistente al presente*, e come tale non insegnata né insegnabile, perché non-scienza, cfr. R.S. BLUCK (ed.), *Plato's Meno*, Cambridge 1961, pp. 19 sgg.

[89] Anito (sul quale cfr. sopra n. 25) era stato eletto stratego nel 409 a.C. (D.S. XIII 64; ARIST. *Ath.* 27.5) e nel 403 (LYS. *In Agor.* 78): nel ritratto è evidente una notevole dose di ironia, perché è poco probabile che Platone non fosse a conoscenza del suo insuccesso nella campagna del 409, per cui divenne famoso come il primo che riuscì a corrompere una giuria nel processo per l'accusa di tradimento conseguente al fatto (cfr. ARIST. *Ath. loc. cit.*). Cfr. R.S. BLUCK, *op. cit.* (n. 88), p. 344; P.J. RHODES, *op. cit.* (n. 6), pp. 343 sg.

[90] Infatti a 92b3 sg. Anito comprende nella categoria dei sofisti non solo stranieri, ma anche cittadini; cfr. R.S. BLUCK, *op. cit.* (n. 88), p. 362.

[91] Quella richiamata a 91a3-4 è indubbiamente la virtù politica, indicata con una formula – "amministrare (*dioikein*) bene le proprie case e le città" – molto simile all'*euboulia* di Protagora (*Prot.* 318 e5-319a1).

chiamati in causa sono decisivi non solo per la tradizione democratica, in quanto oltre Temistocle, Aristide e Pericle, viene ricordato anche Tucidide di Melesia.

Il risultato dell'indagine è analogo a quello del *Protagora* sul solo Pericle: i rappresentanti della più illustre tradizione politica ateniese non hanno saputo trasmettere ai figli la loro "sapienza" politica, perché questa virtù politica, cioè quella praticata sia dagli uomini politici sia dai comuni Ateniesi, non è frutto di scienza, ma, come si dimostra nell'ultima parte del dialogo (*Men.* 97b-99d), al meglio essa è risultato di «retta opinione» (*orthe doxa*), paragonabile alla divina ispirazione di indovini, poeti e profeti, e non resta che sperare che arrivi un Tiresia dei politici, unico saggio tra molte ombre. L'indignazione di Anito di fronte alle critiche di Socrate ai grandi personaggi della democrazia probabilmente è rappresentativa della reazione dei «campioni della morale convenzionale (e specialmente dei politici tra di essi), che come Anito, guardavano agli eroi del glorioso passato di Atene come a modelli di rettitudine: l'idea che essi fossero semplicemente paragonabili a profeti e indovini doveva sembrare loro necessariamente oltraggiosa».[92] Per avere un metro di misura dell'opinione corrente sui politici del passato basta leggere gli elogi di Demostene rivolti a Temistocle, Milziade, Aristide, Cimone (!), esaltati come esempio di spirito di servizio allo stato, di dedizione e di rettitudine negli affari pubblici, un vero e proprio *topos* retorico nel confronto tra passato e presente.[93]

Fino a questo punto il discorso socratico si è limitato al problema della coerenza tra apparenze della virtù politica, così come sono proposte dalla scena reale della città, e il presuppo-

[92] R.S. BLUCK, *op. cit.* (n. 88), p. 39.

[93] Cfr. D. *Olynth.* 24-26; *Peri syntax.* 21-22; ISOC. *De pace* 75; AESCHIN. *In Timarch.* 25.82-83; per questo *topos* retorico cfr., oltre H. YUNIS, *op. cit.* (n. 76), p. 265, J.T. CHAMBERS, *op. cit.* (n. 49), pp. 147 sgg.; M. NOUHAUD, *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, Paris 1982, pp. 165 sgg.

sto che la vera finalità della politica debba esprimersi nella metafora della tecnica della "cura dell'anima":[94] i politici appaiono in questo discorso come gli esempi *kat'exochen* del fallimento del principio generalmente convenuto che si può esprimere nella formula simonidea «la città educa l'uomo» (fr. 15 West). Nonostante questo limite, tuttavia, "Socrate" li riconosce depositari di una abilità che giustifica il loro ruolo e la loro fama, e insieme dimostra un certo rispetto per chi giustifica in modo coerente l'ideologia della città democratica (Protagora). Con il *Gorgia* si assiste a una svolta decisiva: il tono risoluto e incalzante dell'*elenchos* socratico,[95] che non risparmia neppure la venerabile figura del grande sofista, nonostante l'omaggio formale del rispetto, trasforma il dialogo con gli interlocutori in una specie di caccia per stanare e inchiodare a definizioni ineludibili un avversario molto potente: questo avversario è il retore o, meglio, il politico che si serve degli strumenti della retorica per realizzare i suoi fini: in altri termini per la prima volta compare sulla scena la questione del potere e dei suoi strumenti.[96] Anche in questo caso "Socrate" non toccava un tema nuovo. Il rapporto tra *rhetores* intesi come politici professionisti o aspiranti tali e *demos* era già emerso come problema centrale della democrazia dopo la scomparsa dei *leaders* carismatici, dotati di prestigio personale e famigliare rinforzato dalle ca-

[94] Su ciò cfr. G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Torino 1971, pp. 115-21; qui vol. I, [*F*], p. 200, e in generale R. CUSHMAN, *Therapeia: Plato's Conception of Philosophy*, Chapel Hill 1958.

[95] Per il tono cfr. W.K.C. GUTHRIE, *op. cit.* (n. 4), p. 296.

[96] Cfr. E.R. DODDS, *op. cit.* (n. 39), p. 2; anche J.C. HADEN, *Two Types of Power in Plato's Gorgias*, «The Classical Journal», LXXXVII (1992) pp. 313-26, anche se in un senso più specifico; fin dall'inizio del dialogo questa dimensione è annunciata dalla volontà di Socrate di conoscere «quale sia la potenza (*dynamis*)» dell'arte insegnata da Gorgia (*Gorg.* 447c1 sg.), che non è solo «function» (così E.R. DODDS, *op. cit.*, p. 190 *ad loc.*), ma forse sotto l'influenza dello stesso vocabolario di Gorgia (cfr. DK 82 B11, 8, 10), vuol anche significare la "potenza" della parola.

riche ricoperte e dai successi ottenuti.[97] Esso emerge chiaramente dall'elogio di Pericle in Tucidide e dal confronto con i suoi successori (II 65.8-10), che, rispetto alla capacità del primo di tenere sotto controllo il *plethos* attraverso un sapiente uso della parola e della credibilità della sua persona, fondata sulla riconosciuta capacità di giudizio e sul disinteresse nell'amministrazione degli affari politici, fanno prevalere la compiacenza verso il popolo[98] per interessi personali. L'aspetto deteriore del *charizesthai* demagogico diventava argomento di una commedia di successo come i *Cavalieri* aristofanei, dove la gara tra il servo-demagogo in carica – Paflagone-Cleone – e l'aspirante successore – il Salsicciaio – per ottenere i favori del "padrone" Demos,[99] di cui si dichiarano entrambi "amanti",[100] si trasforma in una gara a soddisfarne soprattutto gli appetiti gastrici (*Eq.* 1207 sg.), in un intreccio tra metafore culinarie e argomentazioni politiche, in quella che efficacemente è stata chiamata una «cucina del discorso»,[101] tant'è che viene il legittimo sospetto che l'assimilazione di retorica e culinaria nella

[97] Per i "nuovi politici" del dopo-Pericle cfr. in particolare l'ancora fondamentale W.R. CONNOR, *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton 1971, pp. 87 sgg:, e in generale L. BERTELLI, *La rappresentazione dell'uomo politico in Aristotele dal 'Protreptico' all''Etica Nicomachea'*, «Etica e Politica/ Ethics and Politics» (www.units.it/~etica/), II (2000) pp. 2 sgg. (con bibliografia).

[98] TH. II 65.10: ἐτράποντο καθ' ἡδονὰς τῷ δήμῳ: la categoria dell'*hedone* è fondamentale nella critica alla retorica del *Gorgia*.

[99] Cfr. *Eq.* 763 sgg.

[100] *Eq.* 732 sgg.; cfr. anche 1340 sgg.; sulla metafora dell'*erastes* del *demos*, che compare anche nelle parole del Pericle dell'*Epitafio* tucidideo (TH. II 43.1) con riferimento alla *polis*, cfr. in particolare W.R. CONNOR, *op. cit.* (n. 97), pp. 96 sgg.; da notare che anche il concetto di *charizesthai* appartiene alla sfera sessuale: cfr. K.J. DOVER, *L'omosessualità nella Grecia antica*, trad. it. a cura di M. Menghi, Torino 1985, p. 47.

[101] La felice formula è di S. BETA, *Il linguaggio nelle commedie di Aristofane*, Roma 2004, p. 144: sugli intrecci tra metafore gastronomiche e retorica cfr. *ivi*, pp. 144-47.

celebre "proporzione geometrica" del *Gorgia* (465b1-e1) possa provenire dalla memoria della "cucina" demagogica aristofanea.[102] Lo stesso Cleone nel dibattito su Mitilene (Th. III 37-39) denunciava apertamente l'astuzia degli artifici retorici al servizio di vantaggi personali,[103] anche se la legittimità del "buon consiglio" è difesa dal suo avversario Diodoto non solo in nome dell'onestà, ma anche della maggiore intelligenza rispetto alla massa di chi si espone ad avanzare proposte nell'assemblea su decisioni controverse, anche a rischio della propria persona (*ivi*, 42-43).[104] E nel IV secolo è notorio che l'argomento del "buon consiglio" in alternativa o in opposizione all'opinione corrente e parallelamente l'accusa agli avversari di essere compiacenti per interesse personale diventa un momento fondamentale nel discorso sulla legittimazione della funzione del *rhetor* come il necessario esperto consigliere e istruttore del *plethos*.[105] D'altra parte da questa discussione risultava chiara la centralità per il sistema democratico del "parlare al popolo", come ammetteva anche un personaggio minore di Lisia, il Mantiteo di *Or.* XVI, il quale candidamente scusava la sua eccessiva ambizione di presentarsi alla tribuna ancora troppo gio-

[102] Sarei meno cauto di S. BETA, *op. cit.* (n. 101), p. 144, nell'attribuire a una memoria aristofanea il parallelo socratico-platonico, in base anche ad altri richiami al registro comico nel *Gorgia* (per esempio 481b sgg., come evidenziato da A. BELTRAMETTI, *Variazioni del fantastico. Aristofane, Platone e la recita del filosofo*, «Quaderni di storia», XVII/34 (1991) pp. 131-50, p. 138).

[103] Il miglior esempio di retorica di questo genere, con un richiamo preciso alla teoria protagorea del "discorso più debole" che supera il più forte (cfr. PROTAG. DK 80 B6a-b), è l'agone tra i due Discorsi di AR. *Nu.* 889 sgg.

[104] Sul significato di questo dibattito in merito alla questione dell'«indispensable expert» cfr. in particolare A. ANDREWES, *The Mytilene Debate: Thucydides 3.36-49*, «Phoenix», XVI (1962) pp. 64-85.

[105] Cfr. J. OBER, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton 1989, capp. III-IV; H. YUNIS, *op. cit.* (n. 76), cap. IX; molto utile anche L. KALLET-MARX, *Money Talks: Rhetor, Demos, and the Resources of the Athenian Empire*, in R. OSBORNE - S. HORNBLOWER, *op. cit.* (n. 57), pp. 227-51.

vane proprio in virtù dell'opinione comune che «presso di voi (*sc.* gli Ateniesi) hanno credito solo persone di questo tipo».[106]

Naturalmente tra le due facce della retorica, quella informativa e correttamente orientatrice della decisione, improntata alla *pronoia* superiore dell'esperto politico – insomma quella dell'elogio di Pericle – e quella falsificatrice della realtà e adulatrice, non potevano esservi dubbi sulla scelta di "Socrate", anche se la sua inchiesta nel primo scontro del dialogo, quello con Gorgia, fa emergere i caratteri di essa con molta cautela e riguardo nei confronti dell'illustre personaggio: dall'*elenchos*, che come al solito usa il paradigma tecnico innanzi tutto per ridurre la generica *dynamis* dell'insegnamento di Gorgia alla condizione di *techne*, risulta progressivamente che la "cosiddetta retorica" (*Gorg.* 448d9)[107] è un'arte dei discorsi persuasivi che si esercita nei luoghi deputati del potere – assemblea, *boule*, tribunali –, che il suo potere di persuasione è superiore a qualsiasi discorso tecnico, cioè razionalmente fondato, con la riserva che se ne deve fare buon uso come di uno strumento potenzialmente pericoloso.[108] All'obiezione di Socrate che nelle decisioni di carattere tecnico l'Assemblea ricorre al parere di esperti, e non di retori, Gorgia ha facile gioco nel ricordare l'esempio dei grandi politici del passato – Temistocle e Pericle – che hanno persuaso il popolo a metter mano a grandi opere

[106] LYS. *Pro Mant.* 21 (trad. it. di U. Albini).

[107] Per la corretta interpretazione di questa espressione cfr. E. SCHIAPPA, *Did Plato coin "rhêtorikê"*, «American Journal of Philology», CXI (1990) pp. 468 sg., il quale attribuisce la probabile invenzione del termine tecnico a Platone «to contrast clearly the training of philosophy to that of his sophistic competitors» in polemica con Isocrate, *Contro i sofisti*.

[108] Il doppio uso del *logos* è una derivazione dalla teoria di Gorgia esposta nell'*Encomio di Elena* (DK 82 B11, 14), dove il discorso è paragonato a un *pharmakon* dal duplice effetto; sui presupposti gorgiani della prima definizione di retorica cfr. R.B. RUTHERFORD, *The Art of Plato*, London 1995, pp. 145 sgg.; J.R. WALLACH, *The Platonic Political Art*, University Park (Penns.) 2001, pp. 180 sgg.

edilizie (le mura, i porti). Socrate non è interessato per ora a rispondere a questa obiezione, quanto a sottolineare da un lato che la persuasione del retore, per il fatto di rivolgersi alla massa, può essere solo una induzione di credenza (*pistis*), non di sapere (*eidenai*), tra due parti egualmente ignoranti (459a-b), e che la riserva di Gorgia sull'uso giusto dello strumento richiede per lo meno una conclusione contraddittoria del discorso: cioè che il retore conosca la giustizia e si comporti di conseguenza, trasformando quindi Gorgia in un involontario maestro di virtù.[109] Il coinvolgimento col potere non risulta solo dalla comparsa del discorso sulla giustizia, ma dalla stessa descrizione di Gorgia della retorica come «causa della libertà per gli uomini e insieme quella del dominio di ciascuno sugli altri nella propria città» (452d5-8; trad. it. di G. Cambiano), due finalità difficilmente conciliabili tra loro.[110] E l'aspirazione e l'esercizio del potere attraverso l'arte del discorso sta al centro dello scontro – ché in questo caso proprio di ciò si tratta – successivo con l'allievo di Gorgia, Polo. Il quale, poco sensibile alle raffinate proporzioni geometriche di Socrate che riducono la sofistica al livello della cosmetica e la retorica alla culinaria, accoglie al contrario con favore l'assimilazione di questa all'arte dell'adulazione (*kolakeia*), a patto che sia riconosciuta la grande potenza che da essa deriva a chi la detiene: la figura del retore nelle parole del giovane Polo si dilata fino a coincidere con quella del tiranno, che può grazie all'arte della parola «fare tutto ciò che gli pare nella città, uccidere, esiliare e fare tutto a proprio piacimento» (469c5-7), senza alcun rispetto per la giustizia. Come Gorgia aveva portato ad esempio della potenza

[109] Cfr. infatti l'affermazione contraria in *Men.* 95c.

[110] E.R. DODDS, *op. cit.* (n. 39), p. 202 *ad loc.*, giustamente ricorda il parallelo con TH. III 45.6 e la formula di *Men.* 73c-d, ma non mi pare interpreti correttamente il richiamo all'*eleutheria* che egli intende come «freedom for himself» da parte del detentore della retorica: la visione individualistica riguarda l'*archein* successivo (*hekastoi*), ma non la libertà che ha a che fare invece «con tutti gli uomini».

della persuasione retorica i grandi politici del passato, Polo per sostenere la tesi dell'ingiustizia felice richiama l'esempio recente – ed "anacronistico", come si è visto – di Archelao di Macedonia. Lo scopo finale dello scontro con Polo, come si sa, è quello di fargli ammettere che è peggio commettere ingiustizia che subirla, e, nel caso che si commetta, che è peggio non subire la pena che evitarla, conclusione paradossale secondo il giovane sofista, in quanto è il rovesciamento della morale comune: dal punto di vista della diagnosi politica l'espansione oltre i limiti della legge della potenza cui aspira l'*eidolon* retorico della politica può essere intesa come un riflesso, oltreché del tiranno, dell'immagine iperbolica del demagogo.[111] È vero che «uccidere, esiliare, e fare tutto a proprio piacimento» è il comportamento tipico che la tradizione imputava al tiranno,[112] ma, riportata entro i confini delle istituzioni, un'analoga condotta eccessiva era vista come caratteristica del demagogo: si legga infatti come viene presentata dal servo al candidato demagogo la potenza che acquisterà una volta divenuto «signore» (*archelas*) della città nei *Cavalieri* di Aristofane: «Di tutti costoro sarai sovrano, e dell'Agorà e dei porti e della Pnice. Ti metterai sotto i piedi la Bulé, e farai a pezzi gli strateghi; metterai in catene; imprigionerai; nel pritaneo ti farai imboccare»[113] (*Eq.* 164-67; trad. it. di G. Mastromarco).

[111] È significativo che a differenza di Polo, che, dopo l'iniziale distinzione tra tiranni e retori (466c1 sg.), tende a spostare il discorso sulla potenza e quindi sul solo tiranno (Archelao), Socrate nella sua argomentazione continui a tenere distinti retori «che nelle loro città fanno ciò che loro piace» e tiranni (467a2 sg.: cfr. a8).

[112] Per i tratti convenzionali della maschera del tiranno cfr. D. LANZA, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977, pp. 39 sgg.

[113] Oltre le importanti riflessioni di HENDERSON, *art. cit.* (n. 64), cfr. anche A.H. SOMMERSTEIN, *Platon, Eupolis and the 'Demagogue-Comedy'*, in D. HARVEY - J. WILKINS (eds.), *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, London 2000, pp. 437-51, anche se tocca solo di sfuggita Aristofane.

E la demagogia è lo scenario sullo sfondo del quale avviene l'ultimo scontro, quello tra Socrate e Callicle: fin dalle prime battute infatti, equivocando su *demos* e Demos, figlio di Pirilampe,[114] Socrate richiama l'atmosfera demagogica del *charizesthai* nella sua duplice connotazione, politica e sessuale. Ciò che è in gioco nel dialogo tra i due è l'opposta concezione della vita politica. Per Callicle essa si identifica con una scelta che porta necessariamente verso l'affermazione individuale di potenza, con la piena soddisfazione di tutte le richieste della *hedone* e del benessere individuali, in nome del diritto naturale e del privilegio a comandare del più forte, inteso come il più dotato sia dal punto di vista sociale che intellettuale, al di sopra di qualsiasi vincolo imposto dal contratto di solidarietà della città fondato sulla legge di eguaglianza;[115] il modello è fornito indifferentemente da potentati tirannici, come Serse o Dario (*Gorg.* 483d-e), o da chi detiene il potere nella città (491c-d), sicché dalla logica della soddisfazione dei desideri, intesa come "miglioramento" delle condizioni materiali, non solo proprie, ma anche della città, Callicle può approvare l'opera dei grandi politici del passato, Temistocle, Cimone, Milziade e Pericle

[114] *Gorg.* 481d4 sg.: la battuta di Socrate sul rapporto tra Callicle e Demo, figlio di Pirilampe (quindi fratellastro di Platone), vuol forse introdurre un'aria di famiglia nel personaggio, sul quale non è da trascurare l'idea di Jaeger riproposta da E.R. DODDS, *op. cit.* (n. 39), p. 14, che esso rappresenti un «unrealized Plato» grazie all'influenza di Socrate.

[115] È noto che le posizioni di Callicle sono un concentrato di teorie sofistiche sul diritto naturale del più forte: i confronti più diretti sono GORG. *Hel.* 6 (=DK 82 B11 6); TH. V 105 (su cui cfr. in particolare L. CANFORA, *op. cit.*(n. 49), pp. 84 sgg.; L. SANCHO ROCHER, *Tucidides y el tema de la polis-tyrannos*, «Quaderni di storia», XX (40) 1994, pp. 59-83, pp. 73 sg.); per un orientamento generale cfr. F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, Basel 1965, pp. 125 sgg.; W.K.C. GUTHRIE, *op. cit.* (n. 4), vol. III, pp. 84 sgg., 101 sgg.; G.B. KERFERD, *I Sofisti*, trad. it. a cura di C. Musolesi, Bologna 1988, pp. 151 sgg.; S. ZEPPI, *Studi sul pensiero etico-politico dei Sofisti*, Roma 1974, pp. 93 sgg.; S. GASTALDI, *La giustizia e la forza. Le tesi di Callicle nel 'Gorgia' di Platone*, «Quaderni di storia», LII (2000) pp. 85-105.

(503c). L'unica incertezza di Callicle è di fronte all'alternativa postagli da Socrate se al giorno d'oggi esistano retori che pensino all'interesse dei cittadini, cosa che egli tenderebbe ad escludere (503b4 sg.).

Di fronte all'universo del disordine delle passioni, regolato solo dal desiderio di sopraffazione (*pleonexia*), evocato da Callicle, Socrate sente il bisogno di recuperare un ordine sociale e politico fondato sulla giustizia, come astensione dalla sopraffazione, e sull'autocontrollo, come limitazione dei desideri, in nome di una virtù che in quanto *taxis* e *kosmos* si esprima nella legalità (503d-507c): quindi la tecnica di governo identificata nella retorica si divarica in una "cura dell'anima" come repressione delle passioni e correzione dei comportamenti ingiusti ed eccessivi, e all'opposto in una cattiva retorica che si realizza nell'erogazione di benessere materiale ai soggetti del potere. Dalla prima alternativa discende la possibilità molto probabile che chi si oppone alle tendenze deviate della città, debba subirne le conseguenze estreme, ma anche la seconda nella prospettiva socratica non è esente da rischi. E qui, anche se espresso in maniera obliqua (513b), sotto la figura del «tiranno selvaggio e ineducato» (510b7 sg.) fa la sua comparsa l'immagine del *demos tyrannos*[116] a cui il politico-retore deve assimilarsi, se vuole ottenere successo. Ma anche il mimetismo più perfetto è destinato alla fine allo scacco, come dimostrano proprio gli esempi degli illustri politici del passato richiamati da Callicle: infatti le punizioni impartite loro da quello stesso popolo che avevano cercato di soddisfare in ogni modo, dimostrano che ne sono stati «cattivi guardiani» in quanto, pur avendogli «dato da mangiare imbandendogli quanto desidera-

[116] Su questa immagine e il suo sviluppo cfr. ora L. KALLET, *Demos Tyrannos: Wealth, Power, and Economic Patronage*, in K.A. MORGAN (ed.), *op. cit.* (n. 63), pp. 117-53; K. RAAFLAUB, *Stick and Glue: The Function of Tyranny in Fifth-Century Athenian Democracy*, in *ivi*, pp. 59-93; K.A. MORGAN, *art. cit.* (n. 65), in *ivi*, pp. 193 sgg.

va» (518e2 sg.), non l'hanno «migliorato», ma solo accresciuto in potenza, e hanno reso la città «gonfia e purulenta» (518e4); e in uno scenario tucidideo[117] di decadenza Socrate prevede le accuse contro gli attuali consiglieri, in cui saranno coinvolti anche Callicle e l'amico Alcibiade, e l'esaltazione nostalgica da parte del *demos* dei grandi del passato, veri colpevoli dell'attuale situazione (518c-519b).[118] Dal contrasto stridente tra il fallimento della politica di grandezza del passato, che ha riempito Atene «di porti, arsenali, mura, tributi, e sciocchezze (*phlyaria*) del genere» (519a2 sg.), e l'invocata vera politica come «cura dell'anima» che ha l'obbligo di preoccuparsi innanzi tutto della moderazione (*sophrosyne*) e giustizia (*dikaiosyne*) dei cittadini, emerge la paradossale conclusione che l'unico vero politico in Atene è Socrate (521d6 sgg.), equivalente all'ammissione che in Atene la politica intesa come "miglioramento" etico dei cittadini non esiste, stante la precedente dichiarazione dello stesso Socrate di non essere un politico nel senso corrente del termine (473e5 sgg.).

Un attacco senza quartiere, dunque, alla democrazia ateniese, interpretata come campo di dominio della demagogia amministrata da *rhetores* responsabili di una politica o fraudolenta o corruttrice? Di fronte a questa che è stata ed è ancora la *communis opinio* sul valore delle critiche (platonico-socratiche) alla democrazia nel *Gorgia*,[119] non potevano non levarsi voci di revisione in nome del "recupero" di Platone all'area dei «sympathetic critics of democracy».[120] In parte gli argomenti di que-

[117] Cfr. infatti TH. VIII 1.

[118] Non è da escludere una *pointe* polemica contro l'esaltazione dell'*arche* ateniese del V secolo in discorsi come l'*Epitafio* di Lisia o il *De pace* di Andocide; cfr. sul tema J.T. CHAMBERS, *op. cit.* (n. 49), pp. 106 sgg.

[119] Cfr. per esempio G. GROTE, *op. cit.* (n. 1), vol. II, pp. 130 sg.; E.R. DODDS, *op. cit.* (n. 39), p. 33.

[120] Cfr. J.P. EUBEN, *Corrupting Youth. Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton 1997, pp. 202-28 (la citazione a p.

sta "difesa" risalgono alla teoria di Vlastos secondo cui gli attacchi alla vita politica ateniese nell'*Apologia* e nel *Gorgia* non contraddicono la fiducia di Socrate nella costituzione di Atene,[121] e si possono riassumere in questi *capita*: a) la critica non è contro la democrazia in sé, ma contro la democrazia malata di demagogia o contro la democrazia dell'ignoranza; b) Socrate non rinuncia alla fiducia che la sua "politica" possa essere condivisa anche dal popolo; c) la critica di Socrate usa lo stile di comunicazione della democrazia – la *parrhesia* – e quindi si pone all'interno del sistema e il suo "franco parlare" serve a mantenere aperto uno spazio di critica "collaborativa" al suo interno; d) la critica ai retori e ai politici ha lo scopo di mettere in guardia il *demos* dai suoi falsi amici. Non c'è bisogno di una lunga risposta a queste obiezioni, il testo stesso del *Gorgia* è in grado di rispondere: non c'è nella visione della democrazia di Socrate una distinzione tra "popolo" e politici governanti, se non sulla base del potere, l'uno rispecchia gli altri e viceversa in una identità di natura[122] e di fini; la retorica come strumento di governo non è un accessorio eliminabile della democrazia, ma è il punto d'incontro dei desideri della massa e dei suoi governanti; la

205); cfr. anche ID., *Democracy and Political Theory: A Reading of Plato's Gorgias*, in J.P. EUBEN - J.R. WALLACH - J. OBER (eds.), *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca-London 1994, pp. 198-226; anche S.S. MONOSON, *Frank Speech, Democracy, and Philosophy: Plato's Debt to a Democratic Strategy of Civic Discourse*, *ivi*, pp. 172-97, e *op. cit.* (n. 15), pp. 154 sgg.; J.R. WALLACH, *op. cit.* (n. 108), pp. 209 sgg.; R.W. SHARPLES, *Plato on Democracy and Expertise*, «Greece and Rome», XLI (1994) pp. 49-56.

[121] Cfr. G. VLASTOS, *Socratic Studies*, cit. (n. 46), p. 95 (ma l'articolo *The Historical Socrates and the Athenian Democracy* comparve in «Political Theory», II (1983) pp. 495-516).

[122] Non a caso Socrate insiste, a 513b, sulla necessità di somigliare al popolo «non per imitazione, ma per natura» e sostiene che il conseguimento del potere nella città non è compatibile con «l'essere dissimile, in meglio o in peggio, dal regime politico».

conclusione paradossale di Socrate come unico "politico" in Atene elimina ogni possibilità di successo della diffusione di una "vera" politica tra il *demos*, la profezia *post eventum* della sua fine mette fuori gioco radicalmente una tale speranza.

Quasi appendici ai due grandi dibattiti con Protagora sull'insegnabilità della virtù (politica) e con Gorgia sulla natura della retorica *demotike* si presentano, rispettivamente, quella specie di protreptico alla carriera politica che è l'*Alcibiade I*, e l'imitazione parodica di un *logos epitaphios* – anzi del più famoso di tutti, quello tucidideo – nel *Menesseno*. Dal punto di vista dell'anatomia della democrazia ateniese l'*Alcibiade I* non introduce rilevanti novità rispetto al *Protagora* e al *Gorgia*,[123] anzi si avvale spesso dello stesso *stock* argomentativo,[124] ma sul tema "insegnabilità della virtù (politica)", rispetto alla posizione negativa dei due dialoghi, propone un tentativo di risposta positiva: infatti di fronte all'ambizione del giovane Alcibiade di intraprendere la carriera politica cui lo destinavano la tradizione famigliare, le sue doti naturali e la ricchezza (*Alc. I* 104a-c), Socrate, in virtù della mediazione del rapporto erotico che lo lega al giovane,[125] si impanca a "maestro di politica"[126] e sotto-

[123] A. MOTTE, *art. cit.* (n. 70), pp. 18 sgg., rilevava la "complementarietà" rispetto al *Protagora*, ed anche consonanze col *Gorgia* (*ivi*, p. 28); una buona lettura critica dell'*Alcibiade I* è offerta da S. FORDE, *On the Alcibiades I*, in T.L. PANGLE (ed.), *The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues*, Ithaca-London 1987, pp. 222-39; cfr. anche M. BLITZ, *Plato's Alcibiades I*, «Interpretation», XXII (1995) pp. 339-58.

[124] Per esempio assemblea e parere dei tecnici (*Alc.I* 107a-e), Pericle come educatore fallito in famiglia e nella città (*ivi*, 118c-119a), con adattamento a Pericle di un argomento applicato a Callicle in *Gorg.* 515a.

[125] La scena iniziale del dialogo (*Alc.I* 103a-b) è tutta un richiamo al segreto innamoramento di Socrate per Alcibiade, così come alla fine (135e) il magistero del maestro è paragonato all'"*eros* da cicogna", in concorrenza col l'*eros* del *demos*, causa di rovina per l'allievo, anche qui con un richiamo a Callicle; sul tema dell'*eros* cfr. le osservazioni di S. FORDE, *op. cit.* (n. 123), pp. 223 sg.

[126] Cfr. É. DE STRYCKER, *art. cit.* (n. 70), p. 143.

pone il giovane aspirante a quella che potremmo definire una *dokimasia* etico-politica sui requisiti necessari alla realizzazione della sua ambizione. Il problema sollevato è quindi ancora quello della "competenza" del politico che pretende di "consigliare" la comunità sulle questioni di interesse collettivo: sotto questo rispetto si scopre un certo parallelismo tra questa "istruzione" di Alcibiade e quella impartita da Socrate al giovane Glaucone, in una situazione analoga, nei *Memorabili* (III 6) di Senofonte, ma l'analogia non va oltre l'occasione del dialogo, in quanto la lezione di Socrate nei *Memorabili* si limita ad un elenco delle conoscenze richieste al politico secondo l'opinione e la prassi corrente ateniese.[127] La differenza dell'*Alcibiade I* consiste nel fatto che anche qui sono enunciate per bocca di Alcibiade le domande convenzionali della politica, trasmesse attraverso la tradizione collettiva del sapere politico («i molti»)[128] e apprese come una specie di lingua madre (111a),[129] ma gli argomenti dell'agenda politica sono analizzati e confrontati con un apparato concettuale che, partendo dal presupposto della conoscenza tecnica (*episteme*), impone l'acquisizione preliminare di categorie di giudizio (giusto/ingiusto, conveniente/dannoso etc.) in collisione con l'opinione comune, col fine ultimo di demolire la presunzione di Alcibiade di "sapere consigliare per il meglio" la città, senza sapere in effetti che cosa sia questo "meglio" né per sé né per gli altri. Dopo aver ammesso con Socrate che sia i "molti", presunti "maestri" di un'arte che neppure essi conoscono (110e-112d), sia i politici attuali (118b), sia lui stesso, che, pur avendo avuto l'opportunità di riceverla da Pericle, non ne ha approfittato, come del resto tutti gli altri famigliari del grande statista – e con questo ribadendo ancora una volta il fallimento di Pericle come edu-

[127] Cfr. L. BERTELLI, *art. cit.* (n. 97), pp. 2 sg.

[128] Decisioni sulla guerra e sulla pace (*Alc.I* 107d), e su come generare *philia* e *homonoia* nella città (*ivi*, 126c).

[129] L'argomento è identico a quello addotto in *Prot.* 327e2 sg.

catore politico (118b-119a) – «convivono con la più estrema ignoranza» (118b6), Alcibiade tenta una linea di difesa («se ad Atene non è necessaria preparazione per fare l'uomo politico, le mie sole doti naturali basteranno ad affermare la mia superiorità») la cui debolezza è dimostrata da Socrate che sposta gli obiettivi della politica dall'interno all'esterno della città,[130] indicando in Sparta e la Persia i veri antagonisti con cui Alcibiade dovrà misurarsi. Qui assistiamo ad un inedito – almeno finora – confronto[131] tra la superiorità dei titoli a governare, sia in fatto di educazione sia per quanto riguarda la disponibilità di ricchezze, dei re di Sparta e di Persia e l'inferiorità del povero e ignorante Alcibiade, la cui sentenza finale è affidata, non senza qualche malignità, al giudizio di due donne, Amestris, la moglie di Serse, e a Lampitò, moglie di Archidamo e madre di Agide.[132] C'è da chiedersi perché Socrate trovi necessario mettere a confronto Alcibiade con l'educazione spartana e quella persiana[133] e soprattutto perché dichiari che se vuol diventare

[130] In realtà questa prospettiva "internazionale" era già presente nella rappresentazione dei progetti di Alcibiade all'inizio del dialogo (*Alc.I* 105a-c); cfr. S. FORDE, *op. cit.* (n. 123), p. 232.

[131] Questa sezione, definita da S. FORDE, *op. cit.* (n. 123), p. 228, una «royal tale» sostitutiva di un mito, ha suscitato i sospetti infondati di É. DE STRYCKER, *art. cit.* (n. 70), p. 146 (infatti le quattro virtù indicate in *Alc.I* 121e sono già presenti nel *Gorgia*): del resto la descrizione dell'educazione persiana nell'*Alc.I* è l'opposto dell'"educazione femminile" dei successori di Ciro in *Leg.* III 694d sgg., ed anche la rigida custodia delle donne spartane (*Alc.I* 121b) non va d'accordo con il quadro della loro sregolatezza in *Leg.* VI 780e-81c, VII 805a-b.

[132] In effetti l'intrusione di Lampidò – o Lampitò – in *Alc.I* 123e7, madre di Agide, non poteva non richiamare alla memoria dei lettori i trascorsi extraconiugali tra Alcibiade e la moglie di Agide stesso, Timaia, da cui nacque anche un figlio, cui fu dato il nome – vedi caso – di Leotichida, come il padre di Lampidò; su tutto ciò cfr. PLU. *Alc.* 7.

[133] S. FORDE, *art. cit.* (n. 123), p. 233, giustifica il confronto solo sul richiamo alle ambizioni asiatiche di Alcibiade della scena iniziale (cfr. sopra n. 130).

hegemon di Atene, dovrà vedersela soprattutto con gli Spartani e il Gran Re, con cui la città è «in ogni occasione in guerra»: al di là del richiamo tematico alle ambizioni di Alcibiade della scena iniziale e alle ragioni di coerenza storica col personaggio che ebbe relazioni con i due mondi – spartano e persiano – contemporaneamente, l'invito a pensare Sparta e Persia come i nemici "perenni" con cui confrontarsi, forse nasconde un richiamo "anacronistico" rispetto alla data drammatica del dialogo,[134] ma attuale rispetto ai politici contemporanei, impegnati nella competizione politica interna, ma dimentichi dei veri pericoli per Atene. E l'allusione a Midia «l'abbattitore di quaglie» (119a9-b5)[135] serve ancora una volta a rimarcare la dege-

[134] In virtù del fatto che all'epoca del dialogo Alcibiade non ha ancora compiuto i vent'anni (*Alc.I* 123d6), stante la sua data di nascita al 452/1 (cfr. J. HATZFELD, *Alcibiade*, Paris 1951, pp. 27 sg.; cfr. D. NAILS, *op. cit.* (n. 3), p. 11), la data drammatica dell'*Alcibiade I* dovrebbe cadere nel 433 o 432: a quest'epoca Atene non era in guerra né con la Persia né ancora con Sparta; l'antagonismo contro questi due stati può certamente richiamarsi a ragioni "storiche", ma si adatterebbe meglio al periodo dell'*arche* spartana del IV secolo, prima della pace di Antalcida; il che porterebbe la data di composizione del dialogo in una zona cronologica vicina sia al *Protagora* sia al *Gorgia*.

[135] Personaggio molto popolare nella commedia (cfr. AR. *Av.* 1297-99 e Sch.Vet. *ad loc.* per altre citazioni da Frinico, Platone Comico, Metagene), noto per la sua passione per il "gioco delle quaglie", ma anche per essere un ladro di beni pubblici e sicofante, oltre che stupido e falso accattone; anche se un po' contradditoria (a meno che οὔκ, ὠγαθέ, ἀλλὰ πρὸς Μειδίαν di 120a9 e la sua interpunzione non debbano essere intesi diversamente) rispetto all'annuncio di 120a5-8, la menzione di Midia continua il ragionamento del comandante della trireme, che non ha bisogno di gareggiare con la sua ciurma, di 119d4-e4; cfr. S. FORDE, *art. cit.* (n. 123), pp. 228 sg. A proposito della professione di Midia, val la pena notare che la lezione ὀρτυγοκόπον deriva da tradizione indiretta (OLIMPIODORO, ATENEO, XI 506d), mentre la tradizione diretta (Bodleianus e Venetus) hanno ὀρτυγοτρόφον, lezione, che se accolta, richiamerebbe una metafora dell'*Eutidemo* (290d) sul rapporto tra strateghi e politici, questi ultimi "allevatori di quaglie (=città)" catturate dagli strateghi. La scelta tra le due lezioni non è facile: l'una ha l'appoggio dell'onomastica del personaggio nella tradizione comica e la tradizione indiretta,

nerazione dei politici ateniesi – questa volta anche in termini sociali –[136] e la loro vocazione all'adulazione (*kolakeuontes*), non al governo (*archontes*) della città.

Che cosa Platone intendesse per *demegoria* adulatoria, lo fa capire col *Menesseno*, scritto secondo le regole dell'*epitaphios logos* – l'occasione più intensa di rivendicazione dell'identità cittadina –,[137] con l'occhio rivolto ai "modelli" di Tucidide e di Lisia.[138] Ma scritto con chiare intenzione parodiche, se non altro per l'uso iperbolico delle "falsificazioni" storiche a scopo consolatorio e mistificante: ma c'è anche un intento polemico in questo *divertissement* a spese della retorica demagogica,[139] mostrare cioè quale doveva essere secondo Platone la "visione"

l'altra la coerenza con l'*usus scribendi* dell'autore (*ortygokopon* di *Alc.I* è *hapax* in Platone).

[136] Cfr. le connotazioni del "portare i capelli alla schiava" e del *barbarizein* nel parlare (*Alc.I* 120b2-4), quest'ultima degna dell'*Iperbolo* di Platone Comico (cfr. infatti K.-A. fr. 168).

[137] Cfr. N. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, Paris-New York 1981, *passim*.

[138] Sulla questione dei modelli cfr. W.K.C. GUTHRIE, *op. cit.* (n. 4), p. 317, n. 1; CH.H. KAHN, *Plato's Funeral Oration: The Motive of the 'Menexenus'*, «Classical Philology», LVIII (1963) pp. 220-34; M.M. HENDERSON, *Plato's 'Menexenus' and the Distortion of History*, «Acta Classica», XVIII (1975) pp. 25-46; L. COVENTRY, *Philosophy and Rhetoric in the 'Menexenus'*, «Journal of Hellenic Studies», CIX (1989) pp. 1-15; non l'affronta come questione preliminare, ma la richiama nel commento al dialogo S. TSITSIRIDIS, *Platons 'Menexenos'. Einleitung, Text und Kommentar*, Stuttgart-Leipzig 1998.

[139] Le intenzioni parodiche della composizione – già segnalate da Plutarco (*Per.* 24.7), almeno per la prima parte del discorso – sono rese evidenti fin dalle prime battute, a partire dall'effetto "magico" (*goeteuousin*) dei discorsi funebri su Socrate (235a-c), chiara imitazione di Gorgia, *Hel.* 14 (DK 82 B11, 14) (cfr. F. DÜMMLER, *Akademika*, Giessen 1889, p. 22), per concludersi con il suo tentativo non riuscito di sottrarsi al riso che susciterebbe lo scherzo (*paizein*) del suo discorso (236bc8-d2); ben giudicava il dialogo Dümmler (*op. cit.*, p. 26) che lo considerava un «Satyrspiel» rispetto alla "tragedia" del *Gorgia*: e variamente dosando il serio col faceto. Questo è il giudizio che generalmente si dà del "discorso funebre" socratico (lapidario il giudizio di E.R. DODDS, *op. cit.* [n. 39], p. 24, n. 2: «the stupidest of Plato's contemporaries

democratica della storia ateniese e nello stesso tempo smentirla attraverso l'ironia. Le "falsificazioni" storiche perciò non sono dovute ad ignoranza o frettolosa informazione, come per esempio le confusioni nel *De pace* di Andocide, ma a un deliberato "aggiustamento" dei fatti a miglior gloria della democrazia. Lo schema è una combinazione di quello tucidideo e lisiano,[140] ma con forti varianti rispetto ad entrambi, per cui il discorso di Socrate non appare una "imitazione", ma una creazione originale, anche se il "brogliaccio", per così dire, del discorso nell'antefatto immaginario della sua origine risale a "pezzi"[141] usciti dall'officina retorica di Aspasia, qui in veste di "ghost-writer" dei discorsi di Pericle, e in particolare dell'*Epitafio* tucidideo (235e-236b).[142] Stabilito in questo modo il rapporto con la tra-

can hardly have failed to notice the tongue in the cheek»), tranne da parte di chi vi vede una seria appropriazione della tecnica del *logos epitaphios* da parte di Platone (S.S. MONOSON, *op. cit.* (n. 15), pp. 181 sgg.), o da chi lo considera «the only known example of an attempt on Plato's part to influence the policy of his city» (CH.H. KAHN, *art. cit.* (n. 138), p. 230), sotto la spinta di una profonda lealtà per Atene, ma anche della rabbia verso la politica contemporanea. Un'ipotesi di P.M. HUBY, *The 'Menexenus' Reconsidered*, «Phronesis», II (1957) pp. 104-14, che il discorso sia motivato da una restrizione dei fondi per il mantenimento degli orfani, e pertanto sia serio, è puramente fantastica.

[140] È indifferente dal nostro punto di vista la questione dell'autenticità dell'*Epitafio* attribuito dalla tradizione a Lisia: tuttavia per K.J. DOVER, *Lysias and the Corpus Lysiacum*, Berkeley-Los Angeles 1968, pp. 193 sg., non vi sono sufficienti ragioni per negare la paternità lisiana.

[141] In realtà "rimasugli" (*perileimmata*) del discorso di Pericle, messi insieme (*synkollosa*) da Aspasia: per la metafora del *synkollein* cfr. AR. *Nu.* 446.

[142] L'enorme anacronismo di far ripetere a un Socrate morto ormai da tredici anni (qualsiasi sia la data di composizione del *Menesseno*, essa non può essere anteriore alla data della "Pace del Re" del 386 a.C.) un discorso messo insieme da un'Aspasia, a lui sicuramente premorta, non può avere che un valore simbolico: ma, senza pensare a un Socrate «fantoccio» (*puppet*) (cfr. A.E. TAYLOR, *Plato. The Man and His Work*, London 1963[10], p. 45) parodico della personalità dei primi dialoghi, il Socrate redivivo del *Menesseno* è con buona probabilità la controparte platonica degli uomini politici del passato richiamati dagli Inferi col compito di "raddrizzare" i degenerati Ateniesi, di

dizione periclea (tucididea) – un modo che, data la fama di Aspasia, colloca fin dall'inizio sia l'autore sia il genere dell'epitafio in una zona di forte ambiguità – Socrate passa secondo l'uso all'elogio dei *progonoi*, che poco platonicamente furono "buoni" perché «nati da buoni» (237a6), della loro autoctonia e del privilegio di essere stati generati da una "madre" – l'Attica – donatrice dei frutti della vita (orzo, frumento, olivo) e amata dagli dèi, come dimostra la loro contesa per il suo possesso.[143] Il risultato della loro *paideia* – e con questo si passa alla *politeia* –[144] è stata la creazione originale della loro costituzione, stabile dai tempi più lontani (238c6)[145] e improntata ad

cui vi sono esempi famosi nella commedia attica (sopra tutti i *Demoi* di Eupoli: cfr. A. CAPRA, *Il 'Menesseno' di Platone e la Commedia Antica*, «Acme», LI (1998) pp. 183-92); ma la funzione parenetica dei politici della commedia si trasforma in pura e semplice parodia e demolizione dei *topoi* della retorica funeraria in bocca a Socrate. Quanto ad Aspasia, la sua presenza non solo serve a collegare il discorso di Socrate con quello pericleo in Tucidide (su ciò in particolare E.F. BLOEDOW, *Aspasia and the "Mystery" of the 'Menexenus'*, «Wiener Studien», n.s. IX (1975) pp. 32-48; L. COVENTRY, *art. cit.* (n. 138), pp. 3 sg.), ma il suo *status* di *porne* – o al meglio di *hetaira* – è il segnale inequivoco del disprezzo con cui Platone vuole circondare il genere del *logos epitaphios* (cfr. N. LORAUX, *op. cit.* (n. 137), pp. 308 sgg.; M.M. HENRY, *Prisoner of History. Aspasia of Miletus and Her Biographical Tradition*, Oxford 1995, pp. 32 sgg.). Ciò non toglie che Platone potesse derivare dall'*Aspasia* di Antistene e da quella di Eschine l'idea della sua attitudine ad essere la "maestra" di Pericle (cfr. H. DITTMAR, *Aischines von Sphettos*, Berlin 1912, pp. 10 sgg.), mentre nella commedia le attitudini per cui era famosa Aspasia erano di altro genere.

[143] Sull'autoctonia cfr. anche TH. II 36.2; LYS. *Epitaph.* 17; [DEM.] *Epitaph.* 4-5 (frutti della terra); per il tema in generale cfr. N. LORAUX, *op. cit.* (n. 137), pp. 147 sgg.

[144] Cfr. per il *topos* TH. II 37; LYS. *Epitaph.* 17-19; [DEM.] *Epitaph.* 25-26.

[145] La stabilità e la continuità della *politeia* ateniese è fatta risalire ai tempi mitici: non si tratta, come ritiene S. TSITSIRIDIS, *op. cit.* (n. 138), p. 73, di un'allusione all'ideologia della *patrios politeia*, ma probabilmente alla fondazione teseica della "democrazia" ateniese, secondo una versione già presente nel V secolo (Euripide) (cfr. L. BERTELLI, *Teseo: un padre nobile per la demo-*

eguaglianza di nascita (*isogonia*: 238e1, 239a2), talché, a differenza delle altre costituzioni dove uomini di diversa natura e provenienza danno origine a costituzioni diverse e diseguali, con servi e padroni, gli Ateniesi, tutti fratelli ed eguali per nascita, vivono nell'*isonomia* per legge (239a3), disposti a cedere solo di fronte alla "fama" (o apparenza?, *doxa*) di virtù e saggezza, perché la loro costituzione, anche se si può chiamare democrazia o «in qualsiasi altro modo ad uno piaccia» (238d1), è in realtà una «aristocrazia col beneplacito della massa», che detiene il potere, ma assegna il comando «a quelli che di volta in volta *sembrano* i migliori» (238d5), senza nessuna esclusione in base a censo o nascita, ma fedele al solo "criterio" della *fama* di sapiente o buono (238d8). Insomma un vero e proprio sistema della *doxa*, dell'apparenza.[146] Questo straordinario esempio di ambiguità politica non è un'"imitazione" del celebre elogio attribuito a Pericle da Tucidide (II 37.1), ma la sua ermeneusi letterale accompagnata dal *dénouement* delle dissimulate intenzioni elitistiche delle parole di Pericle.[147] Platone gioca a smascherarne la retorica demagogica, aggiungendo una non richiesta nobilitazione della costituzione democratica in chiave di aristocrazia, ma tacendo tutto quanto nell'epitafio tucidideo si ri-

crazia ateniese, in E.L. MANES (a cura di), *Storiografia e regalità nel mondo greco*, Alessandria 2003, pp. 177-94); nella versione realmente democratica dell'origine della costituzione ateniese, quella dello Ps.Lisia, essa nasce dalla «cacciata dei despoti» (*Epitaph.* 18), cioè dei Tiranni.

[146] Questo tratto è giustamente sottolineato anche da L. COVENTRY, *art. cit.* (n. 138), p. 12.

[147] Cfr. G. VLASTOS, *ΙΣΟΝΟΜΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗ*, in J. MAU - E.G. SCHMIDT (Hrsg.), *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Berlin-Amsterdam 1971, p. 31; L. CANFORA, *Studi sull'Athenaion Politeia pseudosenofontea*, Torino 1980, pp. 37 sgg.; L. COVENTRY, *art. cit.* (n. 138), p. 11. Probabilmente PLU. *Per.* 9.1 interpreta TH. II 65.9 – il governo di Pericle come "aristocrazia" –, tenendo presente questo passo del *Menesseno*, che egli cita a 24.7; cfr. I. LABRIOLA, *Tucidide e Platone sulla democrazia ateniese*, «Quaderni di storia», VI/11 (1980) pp. 207-29, p. 213 e n. 18.

feriva al rispetto della legge[148] col risultato di trasformare il rapporto tra *plethos* e *aristoi* che governano in una relazione *illusoria* – e dal *Gorgia* ormai sappiamo come ottenuta – perché fondata sulla *doxa* personale, non sulla legge, come in Tucidide. E se si osserva poi che il *demos* concede ai governanti non solo l'*arche*, come previsto dalla regola democratica, ma anche il *kratos*, cioè un potere personale, e che secondo Socrate (Platone) ad Atene «sono sempre esistiti dei re, talora di nascita (*ek genous*), talora di elezione (*hairetoi*)», intendendo con questi ultimi molto probabilmente gli strateghi,[149] si arriva alla conclusione che, nonostante il riconoscimento delle pari opportunità concesse a tutti in base al merito e l'«eguaglianza secondo la legge», in quel vicendevole assoggettamento (*hypeikein*) «a nessun altro che alla fama (*doxa*) di virtù e saggezza» (239a3 sg.), all'interno di quella che in superficie è presentata come un'"aristocrazia del merito" possa nascondersi la possibilità di un'"autocrazia elettiva":[150] anche perché, a differenza della *patrios politeia* disegnata nell'*Areopagitico* (capp. 20-27) da Isocrate, Platone trascura del tutto di indicare quali siano gli stru-

[148] Cfr. TH. II 37.3; ovviamente il "governo della legge", come espressione della ragione (*logos*), è presente anche in LYS. *Epitaph.* 19.

[149] Questa è l'interpretazione accettabile proposta da I. LABRIOLA, *art. cit.* (n. 147), pp. 219 sg.; S. TSITSIRIDIS, *op. cit.* (n. 138), pp. 225 sgg., sulla scia di G.R. MORROW, *Plato's Cretan City*, Princeton 1960, pp. 87 sgg., e G.J.D. AALDERS, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*, Amsterdam 1968, pp. 31 sgg., vede invece nella combinazione di monarchia, aristocrazia e *demos* un esempio di "costituzione mista": l'interpretazione si scontra col fatto che gli *aristoi* sono tali solo nel giudizio del popolo, i re sono solo una metafora per gli *archontes* eletti dal *demos*, che detengono un potere personale (*kratos*); siamo di fronte al solito gioco delle apparenze.

[150] Per questa felice formula cfr. M. BOVERO, *Ma la democrazia ha un futuro? Uno sguardo dall'Italia*, di prossima pubblicazione in «Ragion Pratica», XXV (2005), la cui conoscenza devo alla cortesia dell'autore (una versione riassuntiva, *La democrazia di Agilulfo*, è stata pubblicata in «La Stampa», 11-04-2005).

menti di controllo del *demos* sugli *aristoi* incaricati di esercitare il potere. La formula con cui infatti Platone descrive il potere del *demos* – «la massa è signora della maggior parte degli affari della città» (238d3 sg.) – appare molto debole rispetto alla vigorosa metafora isocratea del *demos hosper tyrannos* (*Areop.* 26), che assegna le cariche, ma punisce i trasgressori e giudica le controversie. Insomma siamo di fronte al solo gioco di specchi tra realtà e illusione proprio della retorica demagogica.

Dopo una breve incursione nella topica delle gloriose azioni dell'Atene mitica da cui emerge la vocazione della città alla protezione dei deboli (Argivi, Eraclidi),[151] Socrate si affretta verso il grande "largo" delle Guerre Persiane, rievocate con un'insolita abbondanza di particolari – almeno rispetto allo *standard* dei due modelli precedenti –, talora sofisticati, come il ricordo della catena umana di Eretria,[152] rievocazione non esente da un "taglio" ideologico velatamente "aristocratico" nel primato assegnato alla vittoria di Maratona su quella di Salamina, anche se non nella misura apertamente antidemocratica delle *Leggi*. L'ironia (anti)democratica emerge invece senza veli nella storia delle guerre della Pentecontetia, dove la disfatta egiziana è presentata come una vittoria che induce il Gran Re a pensare alla propria salvezza piuttosto che alla rovina dei Greci (241 e3-5),[153] e le battaglie di Tanagra ed Enofita sono motivate dalla volontà di portare la libertà ai Greci:[154] dell'*ar-*

[151] Cfr. LYS. *Epitaph.* 3-16.

[152] *Menex.* 240b5-c2: il particolare è ripetuto in *Leg.* III 698c-e; la fonte è Erodoto (VI 31), che tuttavia riferisce l'episodio alla presa di Chio, Lesbo e Tenedo, non ad Eretria; cfr. A. MOMIGLIANO, *Il 'Menesseno'*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», n.s. VIII (1930) pp. 48 sg.

[153] Per il disastroso esito della spedizione in Egitto cfr. TH. I 109-110; sulla campagna cfr. R. MEIGGS, *The Athenian Empire*, Oxford 1975, pp. 93 sgg.

[154] L'esito della battaglia di Tanagra è sfavorevole agli Ateniesi secondo TH. I 108, ma è "incerto" come in *Menex.* 242b1, in Eforo *ap.* D.S. XI 80.6, ed entrambi potrebbero derivare dalla tradizione patriottica sulla battaglia

che ateniese nemmeno una parola.[155] Ma il culmine della distorsione storica – e non certo per mancanza di informazione, in quanto quegli avvenimenti Platone li aveva vissuti ormai da adulto – si raggiunge nella sua versione della conclusione della guerra del Peloponneso, dichiarata una vittoria verso i nemici esterni (ovviamente si tace di Egospotami),[156] ma una sconfitta per la guerra civile interna, cui tuttavia tiene dietro la pacificazione fraterna la cui moderazione è misurata sulla conclusione della guerra di Eleusi (401-00), un episodio sanguinoso poco compatibile con lo spirito di "fratellanza" esaltato da Platone.[157] E il giudizio sulla *stasis* ha del paradossale: se per caso dovesse accadere una guerra civile in una città, c'è da augurarsi che essa si svolga come ad Atene (243e2-4). Naturalmente egli tace dei Trenta[158] e le vittime della guerra civile sono cadute «non per cattiveria o inimicizia, ma per sfortuna» (244a7 sg.). Nel periodo successivo di "pace"[159] Atene recupera, dopo

(cfr. S. TSITSIRIDIS, *op. cit.*, (n. 137), pp. 300 sg. in ogni caso la campagna beotica del 457 era motivata dalla pura aspirazione ateniese ad estendere l'*arche* su questa regione, come ben sapevano TH. I 108 e PS.X. *Ath.* III 11; cfr. R. MEIGGS, *op. cit.* (n. 153), pp. 99 sg.

[155] L'*arche* come eredità dei padri è ben presente sia in TH. II 36.2, sia in LYS. *Epitaph.* 55, che a conclusione della sezione sulla "guerra tra i Greci" esalta la supremazia marittima di Atene durata 70 anni. La differenza di 20 anni rispetto a TH. II 118.1 si spiega per il fatto che Lisia calcola arrivando al 404, Tucidide al 431 (cfr. per la cronologia tucididea A.W. GOMME, *A Historical Commentary on Thucydides*, 5 voll, Oxford 1959², vol. I, pp. 389 sgg.).

[156] Ben presente in LYS. *Epitaph.* 58.

[157] Cfr. infatti il massacro degli strateghi di Eleusi descritto da X. *HG.* II 4.43, che era stato in realtà preceduto da un analogo massacro dei cittadini di Eleusi da parte dei Trenta (X. *HG.* II 4.7-8).

[158] La lotta contro la schiavitù dei Trenta – anche se non nominati esplicitamente – e la liberazione di Atene da parte di «quelli del Pireo» è descritta con ampiezza di elogi in LYS. *Epitaph.* 61-65.

[159] Con *eirene* (244b4) evidentemente Platone vuol indicare il quinquennio 400-395 prima della guerra di Corinto; cfr. S. TSITSIRIDIS, *op. cit.* (n. 138), p. 334.

un primo momento di sdegnato isolamento, la sua vocazione di benefattrice compassionevole dei Greci, e non solo di questi, ma anche del Gran Re, poco prima nemico, che viene aiutato con l'invio di «esuli e volontari» (245a6)[160] e «liberato» con la vittoria navale (Cnido del 394) sugli Spartani. La disposizione a difendere la libertà dei Greci è provata dal rifiuto della sola Atene di fronte alle richieste del Re di consegnare le città asiatiche,[161] al contrario di tutte le altre città greche in virtù della loro mescolanza con sangue barbaro, anche se poi alla fine di tutta questa guerra, più fortunata della precedente (245e3 sg.) – ammissione involontaria della sconfitta del 405 –, Atene si trova in possesso delle navi, delle mura e delle sue *apoikiai* (245e4-6), in altri termini ha pensato soprattutto ai suoi interessi. La parenesi e la consolazione finali in forma di prosopopea dei gloriosi caduti ai loro successori e sopravvissuti, anche se interessanti sia dal punto di vista stilistico sia perché è un Socrate "redivivo" che porta ai vivi le parole dell'Oltretomba,[162] è solo una collezione di luoghi comuni della retorica consolatoria propria dell'*epitaphios*. Quello che è più rilevante nel discorso è la mistificazione edificante e deliberata della storia ateniese, soprattutto nella sequenza più recente dalla Guerra del Peloponneso in poi, da cui traspare chiara la volontà di Platone di mettersi in competizione con la retorica-

[160] Allusione a Conone, vincitore sugli Spartani a Cnido (394), e alla spedizione dei Diecimila in appoggio a Ciro, di cui fece parte Senofonte come "volontario".

[161] Si tratta delle trattative del 392/1 a Sardi e a Sparta di cui è testimone AND. *De pace*.

[162] Sulla parenesi finale (246d-249c), cfr. B. ROSENSTOCK, *Socrates as Revenant: a Reading of the 'Menexenus'*, «Phoenix», XLVIII (1994) pp. 331-47; L. DEAN-JONES, *'Menexenus'. Son of Socrates*, «Classical Quarterly», XLV (1995) pp. 51-57; da notare che la frase finale (249c7 sg.: κατὰ τὸν νόμον τοὺς τετελευτηκότας ἀπολοφυράμενοι ἄπιτε) ripete quasi esattamente TH. II 46.2 (ἀπολοφυράμενοι ὃν προσήκει ἑκάστῳ ἄπιτε).

culinaria dei sofisti – e dei politici – per offrire agli Ateniesi una versione "appetibile" delle loro imprese e delle loro motivazioni, non per esortarli a migliorarsi fornendo loro un quadro "idealizzato" della loro città, come talora si è pensato, ma per ironizzare sulla loro disponibilità ad accettare come convincenti i prodotti di una tecnica del discorso politico costruito sulle regole ingannevoli del *peithein* sofistico. E, considerato che il *logos epitaphios* era il momento culminante del processo di identificazione della città nei confronti di se stessa e dell'esterno, ne risulta che per Platone i fondamenti di questa identità si risolvono in un colossale "teatro delle apparenze"[163] che coinvolge passato e presente, popolo e governanti di Atene.

Da questa prima escursione tra le immagini della democrazia nelle opere con buona probabilità composte prima della *Repubblica* si ricava un quadro sconfortante di improvvisazione senza nessun fondamento razionale, sia a livello generale del *demos* sia nelle persone dei suoi *leaders*, accompagnata da una strumentazione politica – l'arte del discorso – ingannatrice e alla fine inefficace perché incapace di tenere sotto controllo i propri soggetti; la stessa regola del successo – la grandezza e potenza della città – che nell'ideologia ufficiale era presentata come la sanzione dell'efficienza del sistema,[164] è smentita sia dalle storie personali dei *leaders* sia dalla profezia *ex eventu* della decadenza di Atene nel *Gorgia*.

3.2. *Oltre la* Repubblica: *la democrazia come sistema*

Nella gerarchia costituzionale del *Politico* la democrazia – o *arche* della moltitudine (*plethos*, 291d6) – occupa un posto ambiguo in relazione al criterio di valutazione impiegato: in

[163] Per il concetto di politica come "teatro" (applicato alla società settecentesca) cfr. E.P. THOMPSON, *Società patrizia e cultura plebea*, trad. it. Torino 1981, pp. 285 sgg.

[164] Cfr. K.A. RAAFLAUB, *Contemporary Perceptions*, *cit.* (n. 61), pp. 38, 66.

base al semplice fattore numerico (291d6, 303a1-2), che è anche quello convenzionale,[165] essa viene dopo il governo del singolo e il governo dei pochi. Ma con lo sdoppiamento di ciascun tipo costituzionale secondo i selettori aggiunti di costrizione/consenso, ricchezza/povertà, legge/assenza di legge[166] (291e1-5) – anche se a differenza delle altre *politeiai*, le quali assumono denominazioni contrastanti (monarchia/tirannia, aristocrazia/oligarchia), essa mantiene lo stesso nome – la democrazia presenta una doppia *facies* secondo che il suo governo si adatti al rispetto della legge o no; nello schema a sei costituzioni (302c8 sg.), che sostituisce quello provvisorio a cinque (291d9 sg.), essa detiene l'ultimo posto nella scala delle costituzioni legali, il primo nella gerarchia di quelle illegali (303a4-b3). «Il governo della massa lo riterremo debole da tutti i punti di vista e incapace, in confronto agli altri, di fare alcunché di grande sia nel bene che nel male, perché in esso i poteri sono distribuiti in piccole proporzioni tra molti soggetti. Ragion per cui tra tutte le costituzioni che si attengono alle leggi risulta la peggiore, mentre risulta la migliore tra tutte quelle che non fanno conto delle leggi; e in presenza di costituzioni tutte prive di freno prevale vivere in democrazia, ma in presenza di costituzioni che sono vincolate a regole non bisogna assolutamente vivere in essa...» (trad. it. di P. Accattino). Dato che il confronto si misura sulla tirannide e l'oligarchia, e non sull'arte di governo, ma sul modo di vivere, questo più che un moderato elogio o una certa tolleranza nei confronti della democrazia del

[165] Cfr. J. DE ROMILLY, *Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote*, «Révue des etudes grecques», LXXII (1959) pp. 81-99.

[166] In realtà nella discussione sulla natura dei diversi regimi quello della legalità/illegalità è l'unico criterio che viene impiegato; per l'uso dei selettori dei diversi tipi costituzionali e sui due concetti di "costituzionalismo" adottati nel dialogo cfr. in particolare C. GILL, *Rethinking Constitutionalism in Statesman 291-303*, in C.J. ROWE (ed.), *Reading the Statesman*, Sankt Augustin 1995, pp. 292-305.

"tardo" Platone,[167] suona come una "faute de mieux" che non incrina il giudizio negativo sul sistema. Piuttosto c'è da chiedersi se Platone ha in mente Atene come modello di regime corrotto, ma dalla vita facile.[168]

La risposta può venire dall'ampio confronto tra governo della scienza e governo della legge (292a-303b) nel quale, stabilita la superiorità della scienza politica in quanto possesso di uno o di pochi, capace di prestazioni individualizzate ai bisogni dei singoli (292b-295b), rispetto alla genericità e rigidità della legge scritta (294b-c), Platone cerca di interpretare i regimi esistenti come forme in vario grado mimetiche di quell'unica scienza (293e). Ma la dimostrazione è complicata dal fatto che il ricorso massiccio alle analogie tecniche (medico, pilota), impiegate ora in senso positivo per affermare la legittimità della scienza politica, ora negativo per sostenere la legittimità dell'impiego della legge, si incrocia con livelli differenti del concetto di imitazione, senza un'evidente discriminazione di gradi, in una linea argomentativa spezzata che ritorna a più riprese su se stessa. L'imitazione infatti di cui si parla a 297d3-7 – quella cioè che viene subito dopo la scienza politica – ha come modello le leggi dell'esperto di politica, costruito sull'analogia positiva delle tecniche (maestro di ginnastica, medico, pilota), che suppliscono all'impossibilità di intervenire nei singoli casi con prescrizioni valide per la maggioranza (294e-295b) o sosti-

[167] Oltre S.S. MONOSON, *op. cit.* (n. 15), p. 4, cfr. anche G. KLOSKO, *Plato's Political Theory*, New York-London 1986, p. 196; J. ANNAS - R. WATERFIELD (eds.), *Plato's Statesman*, Cambridge 1995, pp. XVIII sg.; T. SAMARAS, *Plato on Democracy*, New York-Oxford 2002, p. 188; a ragione C.J. ROWE, *art. cit.* (n. 16), pp. 73 sgg., reagisce contro questa interpretazione.

[168] M.S. LANE, *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge 1998, pp. 160 sg., lo esclude recisamente, ma cfr. gli argomenti a favore di M. PIÉRART, *Du règne des philosophes à la souveraineté des lois*, in W. EDER (Hrsg.), *op. cit.* (n. 54), pp. 263 sgg., e di S. DUSANIC, *The True Statesman of the 'Statesman' and the Young Tyrant of the 'Laws': an Historical Comparison*, in C.J. ROWE (ed.), *op. cit* (n. 166), pp. 337 sgg.

tutive della sua presenza,[169] ma in ogni caso modificabili, quando sia necessario, in base alla scienza (295c-296a). Ma operando l'imitazione in assenza di esperti, perché per assioma la "moltitudine" – sia essa composta di ricchi o di poveri – è priva di scienza (297b-c), la soluzione migliore è la fedeltà estrema alle leggi e il divieto assoluto di modificarle, anche perché esse sono *mimemata* dell'unica costituzione corretta (*orthe politeia*: 297d-e).[170] Tuttavia il modello tecnico (pilota, medico) può anche funzionare come esempio di cattivo uso della tecnica (298e-298b), che si presta a un'ulteriore argomentazione, da cui emerge un secondo livello di imitazione, inferiore al precedente, in quanto condizionato dalla premessa negativa dell'uso perverso della scienza. La metafora del controllo di ogni attività tecnica attraverso leggi e magistrati (298b-299e) si apre su

[169] Sulla legge come *memorandum* in assenza dell'esperto politico cfr. M.S. LANE, *op. cit.* (n. 168), pp. 148 sgg.; la metafora del medico assente sta forse per la figura del legislatore assente e può richiamarsi alla tradizione solonica; cfr. A.W. NIGHTINGALE, *Plato's Lawcode in Context: Rule by Written Law in Athens and Magnesia*, «Classical Quarterly», XLIX (1999) pp. 100-22 (p. 114).

[170] Il ταύτης di 297d6 si riferisce indubitabilmente alle leggi e *hypomnemata* dell'esperto di cui si parla prima (295a-b, c4), pertanto Platone ammette una imitazione della costituzione perfetta a livello delle costituzioni reali come *deuteron orthon* (297e4); il caso è diverso da quello di 300c5-301a5, dove la *mimesis*, condizionata dal modello del cattivo uso delle tecniche, si limita alla fedeltà a leggi concepite da «esperti (*eidoton*) per quanto è possibile» (300c6) – diversi dal e opposti all'*eidos* «verace politico» di 300b9 sg. –, cioè quelle decise sulla base di un'«ampia pratica» (300b1) da esperti delle arti e inesperti (298c4); non sono d'accordo con C.J. ROWE, *art. cit.* (n. 16), pp. 70 sgg. (cfr. anche ID., *Plato: The Statesman*, Warminster 1995, p. 143) né sull'interpretazione di *eidotes* di 300c6 (difficilmente εἰς δύναμιν εἶναι si può collegare con γεγραμμένα, quanto piuttosto con εἰδότων per contrapporli all'εἰδότα, τὸν ὄντως πολιτικόν di 300c9 sg.; confusa anche l'interpretazione di C. GILL, *art. cit.* (n. 166), p. 296, n. 23) né sulle conseguenze in merito al valore dell'imitazione; sulla stessa linea anche M.S. LANE, *op. cit.* (n. 168), pp. 155 sgg.; più accettabile quella di T. SAMARAS, *op. cit.* (n. 167), pp. 173 sgg., anche se interpreta *eidoton* come i precedenti.

un quadro istituzionale che ha tutte le caratteristiche della prassi democratica ateniese, anche se Platone si preoccupa di precisare che la decisione spetta alla maggioranza o del popolo o dei ricchi (298c3), e che i magistrati sono nominati a sorte o tra i ricchi o tra tutto il popolo (298e6).[171] L'iniziativa di mettere sotto controllo attraverso leggi scritte su *kyrbeis* e stele tutto il sapere tecnico, l'estrazione a sorte di magistrati incaricati di esercitare tale controllo e le *euthynai* a fine mandato per verificare – e punire in caso di violazione – il loro rispetto delle leggi vigenti (298b-299a), spogliate del loro *medium* metaforico – le tecniche appunto – rimandano al contesto istituzionale ateniese, come del resto la conclusione – amara, ma coerente con la difesa del sistema – di questa parossistica censura del sapere, ispirata alla paura e al sospetto dell'esperto, si richiama ancora una volta al "delitto" capitale della democrazia ateniese, il processo e uccisione di Socrate (299b-e). Si ha l'impressione che nella descrizione paradossale del rigido rispetto delle leggi scritte Platone non voglia solo costruire un'iperbole assurda a spese del principio su cui era stata restaurata la democrazia nel decreto di Tisameno (403) – «i magistrati devono usare le leggi vigenti» –,[172] ma dare anche un'interpretazione letterale – e parodica – delle due procedure della *graphe paranomon* e del *nomon me epitedeion theinai*. È ovvio che questa seconda ipotesi nella quale il contenuto delle leggi è deciso da una maggioranza di «privati e dagli altri artigiani» (298c4), ancorché guidati da «regole scritte e salde consuetudini patrie» (299d1), per gli effetti previsti sul sapere specialistico (299d-e) non può pre-

[171] Affermazione piuttosto strana, se si considera che il *kleros* è tipico delle democrazie, la *hairesis* delle oligarchie/aristocrazie: cfr. ARIST. *Pol.* IV 9 1294b8 sg., ma già *Leg.* VI 759b4-6.

[172] Cfr. AND. *De Myst.* 83-84; cfr. M. OSTWALD, *op. cit.* (n. 75), pp. 514 sgg.; secondo M. PIÉRART, *art. cit.* (n. 168), p. 264, «Platon ne fait, somme tout, que pousser à la limite un principe que la démocratie athénienne avait fait sien à la fin du V^e^ s.».

tendere un giudizio positivo: e l'assunzione del principio che «nulla deve essere più sapiente delle leggi» (299c6) appare quasi una glossa del famoso appello cleoniano di Th. III 37.4 alla superiorità delle leggi rispetto all'intelligenza dei singoli.

Ma questo non è ancora il livello più basso di imitazione, perché le leggi, anche se non modellate su quelle del vero esperto di politica, nascono tuttavia da una vasta pratica e dall'opera di persuasione sul consenso della maggioranza (300b1-3). Il grado più basso si tocca quando un *archon* regolarmente eletto o sorteggiato si propone di modificare o di violare le leggi esistenti per interesse personale senza avere nessuna competenza (300a): in questo caso il male sarebbe peggiore di quello causato dalle leggi scritte, dal che si deduce che i *syngrammata*, le leggi scritte, sono una via di mezzo – o "seconda navigazione", come viene definita (300c2) – tra la scienza del vero politico e la malafede e ignoranza del politico che pretende di agire come chi è competente. E in effetti la classe dei politici, evocati all'inizio (291a-b) e alla fine (303c) del "dramma" (303c8) della classificazione costituzionale, è trattata col massimo disprezzo come un coro di animali ibridi, di Centauri e Satiri, o di Sofisti, finché non viene sottomessa con specifiche e delimitate funzioni strumentali (strategia, oratoria, tecnica giudiziaria) alla scienza del politico (303e-305c).[173]

Nella classificazione tipologica delle costituzioni si nasconde anche la spiegazione della loro genealogia come frutto insieme della diffidenza e del sospetto verso l'unico monarca in grado di amministrare con scienza, e della disperazione di vederne nascere uno che sappia governare con virtù e scienza e che si distingua subito nel corpo e nell'anima (301c-302b): e c'è da meravigliarsi di fronte allo spettacolo delle città che ancora re-

[173] Sui "collaboratori" del vero politico cfr. M. DAVIS, *The Satesman as a Political Dialogue*, «American Journal of Philology», LXXXVIII (1967) pp. 319-31 (pp. 328 sgg).

sistono sopravvivendo con norme scritte senza alcuna scienza, anche se è vero che molte vanno in rovina per colpa di inetti "piloti".

Se c'è nel *Politico* una rivalutazione della democrazia, questa è fatta sicuramente al ribasso nella pessimistica convinzione che un governo della scienza *nelle attuali condizioni* non sia possibile: la maggior considerazione della legge è solo uno strumento imperfetto per salvare la città da mali peggiori, cioè dai politici faziosi «capi (*prostatai*) di grandi immagini» (303c), di quelle immagini cioè che la retorica ingannevole del *Gorgia* produceva.

L'ultimo scenario della democrazia – anche in ordine cronologico – ci viene incontro nel terzo libro delle *Leggi* (III 698a-701c): qui esplicitamente democrazia come tipo costituzionale e democrazia ateniese si identificano (693d), in quanto rappresentano insieme e in alternativa al modello opposto della monarchia – identificata con quella persiana – una delle due "madri" delle costituzioni, nel senso che la prima nell'ideale fusione costituzionale contribuisce con i princìpi della libertà (*eleutheria*) e "amicizia" (*philia*) – noi diremmo solidarietà sociale –, la seconda col principio della saggezza (*phronesis*: III 693d-e). Ma la storia che Platone racconta è la storia della decadenza dei due regimi dall'epoca in cui quei princìpi agivano nel modo giusto fino al presente degenerato. Dunque ancora un quadro storico, che questa volta tuttavia, per quanto riguarda la democrazia, non è ironico come nel *Menesseno*, a cui tuttavia rinviano alcune reminiscenze,[174] ma neppure coincide con il riconoscimento del "rispetto" delle leggi nella democrazia non deviata e col "facile vivere" della democrazia deviata del *Politico*. La descrizione della democrazia ateniese – come

[174] Cfr. infatti in III 698d la ripetizione della cattura di Eretria "con la grande rete" di *Menex.* 240b, e l'arrivo degli Spartani il giorno dopo Maratona (III 698e1-4 = *Menex.* 240c7 sg.), che tuttavia in *Leg.* 692d6 sg., 698e2 sg., viene giustificato dallo stato di guerra con Messene.

del resto quella della monarchia persiana – è fatta sotto forma di discorso storico al fine di dimostrare che «la libertà da tutte le autorità» è inferiore a un «comando moderato sotto altri» (698b1 sg.): il discorso su Atene comincia dall'esito finale della storia persiana, la sottrazione dell'elemento di libertà che provoca anche la sparizione del senso di comunità e di "amicizia" (697c8-d1), ma nella sua accezione iperbolica, l'eccesso di libertà. L'immagine dell'«antica costituzione» (*palaia politeia*: 698b4) è trasmessa attraverso il racconto delle Guerre Persiane che diventano il banco di prova del corretto rapporto tra libertà e autorità. Ma la libertà di allora viene rappresentata antifrasticamente come volontaria (700a5) «servitù alle leggi» (698b6) e ai governanti, prodotta dal senso di rispetto (*aidos*), che generava a sua volta una forte «amicizia» (698c2) tra i cittadini.[175] La «paura» (*phobos*) del nemico persiano non fece altro che intensificare queste inclinazioni dell'antica società ateniese fino al successo insperato su forze enormemente superiori e in condizioni di grande rischio e isolamento di Atene. È facile capire che questa Atene "immaginaria" è costruita sulla tradizione della *patrios politeia* soloniana,[176] anche se i suoi tratti sono troppo generici per stabilire un qualche rapporto preciso con la contemporanea ideologia isocratea dell'*Areopagitico*, al di là della condivisa ammirazione per un'Atene dei tempi passati.[177] Come si è arrivati da questa Atene sottomessa

[175] Per il valore di questo concetto nella descrizione dell'"antica costituzione" rinvio a R. WEIL, *L'"Archéologie" de Platon*, Paris 1959, p. 145, e K. SCHÖPSDAU (Hrsg.), *Nomoi. Buch I-III*, Göttingen 1994, pp. 485 sgg.

[176] L'indicazione delle "quattro classi censitarie" (698b5) da cui venivano tratte le *archai*, è l'unico riferimento preciso alla realtà istituzionale arcaica (soloniana): come giustamente osserva R. WEIL, *op. cit.* (n. 175), p. 145, Platone «évoque une atmosphère plutôt qu'il ne décrit un régime».

[177] I riscontri isocratei portati a confronto di *Leg.* III 698b-c da C. BEARZOT, *Platone e i "Moderati" ateniesi*, Milano 1981, p. 106 (ISOC. *Paneg.* 75 sgg.; *De pace* 38, 31 sgg., 75-76, 90; *Areop.* 16, 20 sgg., 51 sgg.; *Antid.* 231-32; *Panath.* 123 sgg., 130 sgg., 138 sgg., 153-54, 196-98), anche se hanno a che fa-

alle leggi e all'autorità alla condizione "attuale" di estrema libertà?[178] Il discorso della decadenza è filtrato attraverso il ruolo della "musica" nell'*ethos* cittadino: un ritorno alla funzione dell'educazione poetica della *Repubblica*? Forse anche questo, ma non bisogna dimenticare che già nel secondo libro delle *Leggi* c'era stata la riproposizione degli effetti dell'educazione musicale sui costumi e sulla virtù dei cittadini.[179] Perciò il grande quadro della "teatrocrazia" di 700a-701d non è una metafora, ma l'applicazione del principio che la società riflette la sua cultura "musicale" e i modi con cui essa si esprime.[180] L'evoluzione passa attraverso tre stadi: quello "antico" in cui il popolo assisteva in silenzio e ordinato agli spettacoli, senza lasciarsi andare a «rozzi schiamazzi» (700c3), e affidava il ponderato

re per lo più con la *patrios politeia* e le Guerre Persiane, sono molto lontani dalla particolare combinazione platonica di *aidos*, *douleia* verso i governanti e leggi e *phobos* dei Persiani che genera la particolare *philia* della *palaia politeia* delle *Leggi*.

[178] *Leg.* III 699e4: Platone usa il presente (προτρέπουσι), quindi dovrebbe alludere alla "libertà" democratica dell'Atene contemporanea: il processo, tuttavia, come viene illustrato attraverso l'immagine della "teatrocrazia", comporta tempi lunghi che vanno dalle Guerre Persiane al presente; la fase dei "poeti" (700d2-e6) potrebbe rappresentare la democrazia periclea e postpericlea quando appare più pronunciato l'individualismo dei poeti, anche in funzione di "maestri" del popolo.

[179] Cfr. *Leg.* II 668a-671a; per la teoria musicale di *Resp.* III cfr. qui vol. II, [*H*], parte II, § 2; per le teorie di Damone di Oa cfr. R.W. WALLACE, *Damone di Oa ed i suoi successori: un'analisi delle fonti*, in R.W. WALLACE - B. MACLACHLAN (a cura di), *Harmonia Mundi. Musica e filosofia nell'antichità*, Roma 1991, pp. 30-52.

[180] Cfr. K. SCHÖPSDAU, *op. cit.* (n. 175), p. 508; per l'inquadramento dei giudizi platonici nell'evoluzione delle forme di comunicazione teatrale ad Atene tra V e IV secolo importanti i due saggi di R.W. WALLACE, *Speech, Song and Text, Public and Private. Evolutions in Communications Media and Fora in Fourth-Century Athens*, in W. EDER (Hrsg.), *op. cit.* (n. 54), pp. 199-217; *Poet, Public, and "Theatrocracy": Audience Performance in Classical Athens*, in L. EDMUNDS - R.W. WALLACE (eds.), *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece*, Baltimore-London 1997, pp. 97-111.

giudizio alla «gente educata»,[181] e non a preferenze manifestate con urla; quello intermedio, in cui i poeti, tecnici dell'arte, ma ignoranti dei principi della poesia, hanno dato inizio all'«illegalità impoetica» (700d3), con la confusione dei generi e col suggerire al popolo che ciascuno era in grado di giudicare secondo il suo piacere; l'ultimo stadio – conseguenza del precedente – è la trasformazione dell'"aristocrazia" teatrale in una volgare "teatrocrazia" in cui i teatri sono pieni di grida e schiamazzi degli spettatori che vogliono far prevalere le loro preferenze, ormai convinti di saper giudicare tutto. Sul piano politico questa diseducazione teatrale si manifesta con la progressiva mancanza di rispetto nei confronti delle autorità pubbliche e private, e infine delle leggi, e con la trasformazione dei cittadini in Titani refrattari a qualsiasi ordine (701b5-c4).

Il senso politico di questo discorso sulla cultura teatrale è trasparente e il parallelo con gli effetti della retorica nel *Gorgia* altrettanto evidente:[182] come i retori hanno abituato il *demos* a giudicare in base al piacere dei discorsi e l'hanno "educato" ad assumere la *hedone* come criterio di giudizio, qui i poeti hanno fatto altrettanto con loro pubblico e con gli stessi effetti perversi sulla politica. Ed è altrettanto ovvio che nel rappresentare il rapporto tra poeta e pubblico e il valore educativo della *performance* poetica Platone è fortemente condizionato dal suo ormai consolidato – dall'*Apologia* alla *Repubblica* – giudizio negativo sull'attività poetica in quanto non riducibile a *techne*, e quindi il quadro che ne risulta è per necessità "fazioso" in

[181] Con οἱ γεγενότες περὶ παίδευσιν di 699c5 non sono indicati esperti di poesia, ma semplicemente uomini colti e autorevoli: probabilmente Platone aveva in mente episodi come quello narrato da PLU. *Cim.* 8.8, in cui i dieci strateghi – tra cui Cimone – vennero invitati dall'arconte a prendere il posto di giudici nell'agone tragico tra Socfocle ed Eschilo, in quanto i rispettivi sostenitori impedivano la regolare nomina della giuria.

[182] Del resto proprio nel *Gorgia* (502) si istituiva il parallelismo tra tragedia, rivolta a procurare piacere agli spettatori, e discorsi al popolo.

senso elitario (incapacità del *demos* a giudicare): ciò non toglie che l'immagine della libertà democratica, nella confusione di *sophia* e *doxa* (701a6) e nell'insofferenza per qualsiasi forma di autorità, mostra una straordinaria coerenza sia con quella del "Socrate dell'*agora*" sia con quella della *Repubblica*.

II. *La democrazia (e l'oligarchia) nella* Repubblica

Pensare la *Repubblica* in un altro scenario che non sia l'Atene democratica, è impossibile. Nel dialogo Atene è dovunque, nei personaggi che rappresentano l'intero spaccato socioculturale della città (meteci, cittadini, stranieri), nella città lussuosa e malata del libro II,[183] dalla quale nasce faticosamente la *kallipolis*, nelle immagini di malgoverno del libro VI (la metafora del pilota)[184] o della società ostile alla filosofia che costringe le buone nature o a corrompersi o a rifugiarsi in un esilio volontario lontano e al riparo dalla vita politica.[185] Ma tutte queste immagini frammentarie appartengono ancora all'Atene del "Socrate dell'*agora*", l'Atene vista ancora dalla prospettiva della competenza politica (assente) o dell'atopia del filosofo rispetto alla società in cui vive, e ricoprono il ruolo di episodi in funzione di polarità antitetiche rispetto alla costruzione della *kallipolis*.

La logica con cui la democrazia e le altre *politeiai* degeneri rispetto alla città perfetta sono descritte nel libro VIII risponde alla stessa mossa metodologica del "doppio testo" da cui era partita tutta la costruzione teorica della città,[186] ma con un diverso registro del discorso.

All'inizio del V libro, prima dell'interruzione di Adimanto, Socrate annuncia la sua intenzione di descrivere come le quat-

[183] Cfr. qui vol. II, [*G*], pp. 318 sgg.

[184] Cfr. qui vol. V, [*B*], pp. 187 sgg.

[185] Cfr. qui vol. V, [*C*], pp. 217 sgg.

[186] Per questo concetto cfr. T.J. ANDERSSON, *Polis and Psyche. A Motif in Plato's 'Republic'*, Göteborg 1971, pp. 73 sgg.

tro forme di costituzioni errate e i corrispondenti tipi umani «si evolvessero gli uni dagli altri» (449b1), cioè si accingeva a dare inizio non tanto a una tipologia in serie, quanto a una descrizione evolutiva dei regimi "reali". Platone coscientemente scarta il modello tradizionale erodoteo ed euripideo (*Supplici*) del confronto tra interlocutori in rappresentanza dei diversi sistemi politici contrapposti: in un certo senso è più vicino al modello tucidideo del racconto della *stasis* di Corcira (Th. III 79-85), in quanto anche il quadro della degenerazione progressiva della città è scandito da una successione di lotte interne; ma allo schema tucidideo aggiunge il fattore "genetico", lontanamente esiodeo,[187] perché l'evoluzione delle forme costituzionali è concepita come il racconto[188] della generazione *in peius* di organismi politici e di tipi umani in una sequenza che non ha nulla a che fare con la storia, ma soltanto con il "progetto" di confutazione della tesi trasimachea della felicità dell'uomo ingiusto.[189] L'articolazione interna delle singole fasi di questo processo degenerativo dal lato strutturale corrisponde alla regola del "doppio testo", cioè l'omologia tra *politeia* e *ethe*, in cui il primo termine è esplicativo del secondo, dal punto di vista tassonomico la successione è regolata dalla verifica del

[187] Infatti a 546e1-547a parla di «razze di Esiodo e le vostre»; al posto della generazione di ciascuna razza da Zeus del mito esiodeo delle cinque età (*Op.* 109-201) nel racconto di Platone ogni tipo sociale «è rappresentato realisticamente come il figlio del suo predecessore» (W.K.C. GUTHRIE, *op. cit.* (n. 4), p. 529; anche il numero delle forme costituzionali degenerate corrisponde ai quattro *gene* inferiori rispetto all'età aurea; sull'analogia con le razze esiodee cfr. L. STRAUSS, *The City and the Man*, Chicago-London 1964, p. 130, e qui [*D*].

[188] Per la dimensione "narrativa" cfr. E. VÖGELIN, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, trad. it. a cura di G. Zanetti, Bologna 1986, p. 186.

[189] Per la logica del racconto cfr. qui [*A*], in particolare § 3, e M. VEGETTI, *Guida alla lettura della 'Repubblica' di Platone*, Roma-Bari 2002, pp. 95 sg.; S. BERNADETE, *Socrates' Second Sailing. On Plato's 'Republic'*, Chicago-London 1989, p. 190, parla di combinazione di «racconto eidetico» e «racconto genetico».

"cammino all'ingiù" scandito sui tre principi o tendenze dell'anima e dalla regola cardine della città perfetta, l'*oikeiopragia*.[190] Tuttavia, anche se non è intenzione di Platone disegnare una storia dell'evoluzione costituzionale, nella descrizione delle singole *politeiai* traspare – in positivo o in negativo – l'esperienza storica, talora in forma fortemente parodica, come nel caso della democrazia.

1. *Dalla timocrazia all'oligarchia*

1.1. *Dal forziere nascosto alle due città*

In considerazione del fatto che «il conflitto è l'orizzonte di tutti i regimi conosciuti»,[191] il meccanismo che innesca la degenerazione della *kallipolis* è la *stasis* nelle classi dirigenti tese all'appropriazione privata (*idiosis*) dei beni comuni (547b-c). Il risultato è una costituzione che si richiama a modelli esistenti, la *politeia* «elogiata dai più, questa famosa cretese e laconica» (544c2-3),[192] che con un'innovazione linguistica nella classificazione costituzionale è anche definita in base al suo carattere più evidente "timocrazia" o "timarchia" (545c6 sg.). E qui Platone ci mette subito in imbarazzo perché sembra voler invitare il lettore a confrontare i tipi costituzionali del suo racconto fuori dalla storia con tipi reali: infatti senza alcun dubbio le ca-

[190] Cfr. R.C. CROSS - A.D. WOOZLEY, *Plato's 'Republic'. A Philosophical Commentary*, London 1964, pp. 262 sg.; J. ANNAS, *An Introduction to Plato's 'Republic'*, Oxford 1981, p. 296.

[191] J.M. BERTRAND, *De la 'stasis' dans les cités platoniciennes*, «Cahiers Glotz», X (1999) pp. 209-24, p. 212.

[192] Sul gemellaggio Sparta-Creta, già noto a HDT. I 65.4, e sulla sua diffusione nel IV secolo, cfr. G. CUNIBERTI, *Λακεδαιμονίων Πολιτεία: priorità e originalità nel dibattito sulle politeiai-modello di Sparta e Creta*, «Studi italiani di filologia classica», III s. XVIII (2000) pp. 99-111; L. BERTELLI, *La Sparta di Aristotele: un ambiguo paradigma o la crisi di un modello?*, in R. VATTUONE (a cura di), *Sparta fra tradizione e storia*, Bologna 2004, pp. 9-71 (pp. 12 sg).

ratteristiche positive della timocrazia (virtù guerriera, obbedienza agli *archontes*, ambizione per gli onori) sono dedotte dall'"ideal-typus" spartano, ampiamente rappresentato nell'ideologia oligarchica filo-spartana (si pensi a Crizia e Senofonte),[193] ma è l'esperienza più recente della trasformazione di Sparta in plutocrazia nel periodo dell'egemonia sulla Grecia che suggerisce la disposizione del regime all'eccesso di *philochrematia*. Un indizio di questa evoluzione – o involuzione – dalla *philotimia* alla *philochrematia* si coglie nella notazione che il timocratico comincerà ad amare le ricchezze invecchiando (549a9-b4), quasi a voler suggerire che rispetto all'indifferenza verso il denaro della "giovane" Sparta – o della Sparta ideale – questo vizio ha colpito la città nella sua "senescenza", cioè nella Sparta attuale: e, se questo è il giudizio di Platone, egli si trovava in buona compagnia con Senofonte, Eforo e Teopompo.[194]

L'eredità che la timocrazia – e l'uomo timocratico – lasciano al successivo regime e tipo sociale – l'oligarchia e l'uomo oligarchico – è quindi quel "forziere" (550d9) pieno d'oro che i timocratici custodiscono gelosamente in quei loro «nidi pri-

[193] Cfr. qui [*D*], § 8.

[194] Come si è visto sopra in *Alc.I* 122d-123b, Platone si mostra ben informato sulle ricchezze spartane (sul testo cfr. in particolare G.F. GIANOTTI, *Sparte, modèle historiographique de décadence*, «Cahiers Glotz», XII (2001), pp. 7-31, pp. 21 sg.); per Senofonte cfr. giudizio in X. *Lac.* 14; la corruzione ha origine dalle massicce importazioni di denaro di Lisandro alla fine della guerra peloponnesiaca secondo PLU. *Lyc.* 30.1, *Lys.* 16.17, *Agis* 5 che risale a Eforo (70 F 205 Jac.) e Teopompo (115 F 332 Jac.); l'immagine del *tamieion* (550d9), in cui i ricchi timocrati conservano le loro ricchezze non è molto lontana dalla realtà spartana, anche se in questo caso si trattava di depositi al di fuori di Sparta, come attesta il cosiddetto "testamento di Xouthias", studiato da L. BURELLI, *Sparta, il denaro e i depositi in Arcadia*, «Annali della Scuola Normale di Pisa», s.III XVI/3 (1986) pp. 603-19; per il recente dibattito sulla natura "plutocratica" del sistema spartano cfr. in particolare S. HODKINSON, *Property and Wealth in Classical Sparta*, London 2000.

vati, nei quali spendono molto denaro sperperandolo per le donne e per chiunque altro desiderino» (548a9-b2).[195]

Il trapasso dalla timocrazia all'oligarchia è del tutto artificioso, se visto in una prospettiva storica, come del resto risulterebbe artificioso lo sdoppiamento tra timocrazia e oligarchia, se non si tenesse in conto che qui Platone sta costruendo un percorso segnato dalla discesa verso forme antropologiche sempre più dominate dall'*epithymetikon*: infatti l'uomo timocratico si affida ancora all'elemento "mediano", cioè al *thymoeides* (550b5 sgg.), anche se non era indenne dall'attrazione della ricchezza, mentre il suo successore oligarchico è ormai in preda all'*epithymetikon* in ragione della sua esasperata *philochrematia* (553c5 sgg.). Gli esempi recenti di *metabole* costituzionale – i Quattrocento e i Trenta – suggerivano piuttosto il modello di un'oligarchia che nasce dalla crisi o dalla sconfitta della democrazia. Ma una cosa è certa: Platone non si richiama ai fallimentari e odiosi esperimenti ateniesi di oligarchia, anche se l'accenno alla sua instaurazione attraverso la violenza e il *phobos* (551b3 sgg.) lo farebbero sospettare.[196] Del resto il criterio di base (*horos*) dell'oligarchia – la limitazione dell'accesso alle cariche in misura del censo – era un carattere proprio di qualsiasi tipo di oligarchia, e non solo dei due tentativi ateniesi. D'altra parte gli elementi istituzionali che denotano questo regime nell'esposizione platonica sono estremamente poveri e si riducono alla sola qualificazione censitaria (550c11-d): ovviamente Platone non può che rifiutare la giustificazione di que-

[195] L'immagine delle *neottiai idiai* («nidi privati») di 548a9 non ha riscontro altrove: l'unico esempio di *neottia* in senso metaforico per città sguarnita di difese si trova in X. *HG.* VII 5.10; un'immagine simile, ma senza la metafora dei nidi, si trova in P. *N.* I 31 sg. («non amo tenere nascosta una grande ricchezza in un palazzo»).

[196] Infatti la cifra dei due scenari "rivoluzionari" del 411 e del 404 è proprio la paura del *demos* di fronte alle intimidazioni degli oligarchi: cfr. TH. VIII 66.2; ARIST. *Ath.* 34.3.

sto regime in nome di una superiorità etica e intellettuale dei "pochi", pretesa, ma non dimostrata, nella tradizione oligarchica di uno Ps.Senofonte o del Megabizo erodoteo o dello stesso Callicle del *Gorgia*, o in base al *timema* che non poteva essere titolo legittimo a governare secondo il concetto di tecnica politica. Il cursorio richiamo alla metafora del pilota (551c3) fa intendere il senso di questa critica, applicata questa volta non al *demos*, ma all'oligarchia. Se sotto il profilo istituzionale la descrizione del regime oligarchico è povera, la sua configurazione sociologica è molto più colorita, anche se in definitiva risulta essere una specie di sapiente *bricolage* di suggestioni di varia provenienza, sulle quali predomina senza dubbio, come già per la timocrazia, l'ombra di Sparta.[197] La città oligarchica in ragione del censo è divisa nettamente in due parti, ricchi e poveri, esclusi dal potere: senza voler imitare la critica pedantesca di Aristotele che obiettava a Platone che le sue "due città" esistevano dappertutto non vi fosse un'eguaglianza di beni (*Pol.* V 12 1316b7 sgg.), cosa che non era sfuggita affatto anche a Platone là dove parla di città "molteplici" che contengono al loro interno altre "città" tra loro contrapposte, come appunto una "città dei ricchi" e una "città dei poveri" (IV 422e-424a), si potrebbe invece rilevare che nella città oligarchica Platone "dimentica" di chiarire sia il rapporto quantitativo tra ricchi e poveri (tranne che nella fuggevole osservazione che, in caso di guerra, se non ricorrono alla "maggioranza", gli oligarchi rischiano realmente di essere quello che il loro titolo significa, cioè "capi di pochi"),[198] sia la condizione giuridica dei poveri, a meno che – ma questo Platone non lo dice espressamente – continui anche sotto l'oligarchia lo *status* di soggezione in

[197] Cfr. E. BARKER, *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*, London 1964[5], p. 292.

[198] Con altre parole Platone allude qui a quella che con termine tecnico Aristotele chiamerà l'*oliganthropia* tipica del sistema spartano (*Pol.* II 9 1270a34).

cui era caduta la terza classe nel momento della *metabole* dalla *kallipolis* alla timocrazia (547c). Ma forse la scarsa o nessuna considerazione di questi aspetti è dovuta al fatto che il vero scopo del quadro oligarchico è quello di mettere in risalto la sproporzione di ricchezze tra oligarchi e gli altri esclusi dal potere, e la formazione all'interno di questa massa di potenziali eversori del regime. Quanto alle ricchezze è un po' sorprendente la descrizione dei metodi con cui gli oligarchi se le procurano: a differenza dei *rentiers* spartani dell'iconografia tradizionale, ai quali era proibito dalla "legislazione licurghea" di esercitare altro mestiere che quello delle armi,[199] gli oligarchi platonici sono campioni di *polypragmosyne* col loro essere affaccendati nell'amministrazione dei loro fondi,[200] nel far denaro con traffici (*chrematizomenoi*) e nel guerreggiare (*polemountes*). Non solo questi oligarchi violano una delle regole fondamentali della *kallipolis* nell'accumulazione di funzioni appartenenti a classi distinte, ma nella loro disponibilità per diverse attività economiche, ben lungi dall'essere i fratelli degli oligarchi tebani[201] o spartani, sono più affini al ricco "imprenditore" di marca ateniese dedito ad attività diversificate per mettere insieme la sua fortuna.[202] Ma Platone aggiunge a questa iperattività dell'oligarca un altro mezzo per acquistare beni fondiari che ci

[199] Cfr. per esempio X. *Lac.* VII.

[200] Il γεωργοῦντας di 551e6 non andrà inteso in senso materiale di "lavorare la terra", visto che gli oligarchi dovrebbero ereditare dai loro predecessori timocrati perieci e servi (547c3), ma in quello sociologico di avere e amministrare proprietà terriere; cfr. Ps.X. *Ath.* II 14.

[201] Cfr. infatti la regola tebana dell'astensione dagli affari (*agora*) da almeno dieci anni per chi voleva concorrere alle cariche attestata da ARIST. *Pol.* III 5 1278a25 sg.

[202] Su questa caratteristica della classe imprenditoriale ateniese cfr. in particolare C. AMPOLO, *Tra finanza e politica: carriera e affari del signor Moirokles*, «Rivista di filologia e istruzione classica», CIX (1981) pp. 187-204; W.E. THOMPSON, *The Athenian Entrepreneur*, «L'antiquité classique», LI (1982) pp. 53-85.

rimanda un'altra volta al mondo spartano: infatti nella sua oligarchia «è permesso di vendere tutti i propri beni, e ad altri di acquistarli» (552a7). Questa frase rinvia a un ben noto difetto della società spartana imputato da Aristotele allo stesso Licurgo,[203] ma da altri al controverso eforo Epitadeo (Plu. *Agis* 5.3), figura forse storicamente esistita, ma la cui *rhetra*, come ha puntualmente dimostrato E. Schütrumpf, risale nel contenuto a suggestioni platoniche – e, a mio parere, aristoteliche.[204] A parte la questione di Epitadeo, qui ci troviamo di fronte ad una caratteristica del sistema spartano prestata all'oligarchia platonica: è difficile dire invece se la pletora di mendichi che la popola (552d9 sg.) sia una suggestione di analoga derivazione, anche se sempre Aristotele ricorda che a Sparta i "troppo poveri", non essendo in grado di versare la loro quota ai sissizi, per la legge perdevano il diritto di cittadinanza (*Pol.* II 9 1271a 34-37), e questi "poveri" non dovevano essere pochi, se la rovina della città è imputata alla sua *oliganthropia* (1270a33 sg.), da intendersi non come generica insufficienza di popolazione, ma «scarsità di cittadini».[205] In ogni caso è dalla massa degli espropriati ridotti in povertà che nasce la «malattia della città» (*nosema poleos*: 552c4), in quanto disponibili ad ogni avventura e delitto: ed è qui che Platone, richiamandosi alla metafora dell'alveare, già usata in senso positivo per i re-filosofi della *kallipolis*, "capi e re" nello sciame della città (VII 520b5 sg.), la converte in negativo paragonando i ricchi impoveriti ai cattivi abitanti dell'alveare, quei "fuchi" dalla lunga tradizione letteraria di insetti molesti e aggressivi, sempre pronti o a sfruttare il lavoro altrui o ad aggredire, tenuti per ora a freno dalle auto-

[203] ARIST. *Pol.* II 9, 1270a21: διδόναι δὲ καὶ καταλείπειν ἐξουσίαν ἔδωκε (sogg. Licurgo) τοῖς βουλομένοις.

[204] Cfr. E. SCHÜTRUMPF, *The Rhetra of Epitadeus: a Platonist's Fiction*, «Greek Roman and Byzantine Studies», XXVIII (1987) pp. 441-57; sulla questione cfr. (con bibliografia) L. BERTELLI, *art. cit.* (n. 192), pp. 38 sg.

[205] Cfr. L. BERTELLI, *art. cit.* (n. 192), pp. 39 sg.

rità, ma pronti per ignoranza e mancanza di educazione a trasformarsi in «ladri, tagliaborse, saccheggiatori di templi e artefici di ogni delitto di questo genere» (552d4-6).[206]

Già fin dalla prima presentazione l'oligarchia si era annunciata come una «costituzione piena di una gran folla di mali» (544c4 sg.) a dispetto della sua fama: in effetti non solo è il regime del permanente conflitto tra *archontes* ricchi e *plethos* di poveri,[207] ma anche all'interno della classe dominante vale la stessa legge della competizione e della disarmonia (550e1-2), e in questo carattere conflittuale dell'oligarchia Platone si rivela buon ascoltatore della lezione di Erodoto (III 82.3) e di Tucidide (II 65.10; VIII 89.3).[208] La duplicità (551d5), ragione di debolezza del sistema, è questa volta rappresentata dalla compresenza nella città di due classi antagoniste, l'una arroccata dietro il suo potere – soprattutto economico –, l'altra in attesa dell'occasione di rovesciare i propri padroni.

[206] Per la metafora dell'alveare e dei fuchi cfr. qui [*G*].

[207] La notazione di 551d10-e1 che gli oligarchi sono costretti a ricorrere in caso di guerra al *plethos* e ad armarlo, ma insieme «temerlo più dei nemici» (χρωμένους τῷ πλήθει ὡπλισμένῳ δεδιέναι μᾶλλον ἢ τοὺς πολεμίους), ricorda la situazione descritta da Senofonte in *Lac.* 12.2-4 del campo spartano nel quale si faceva guardia all'interno «per proteggere gli amici», cioè gli stessi Spartani, dagli assalti degli iloti; sull'interpretazione e la tradizione del passo senofonteo cfr. P. NOVARIA, *'Traditio' ed 'Emendatio': note intorno ad alcuni luoghi della 'Lakedaimonion Politeia' di Senofonte*, «Quaderni del Dipartimento di Filologia Linguistica e Tradizione Classica», IX (1997) pp. 85-90.

[208] Erodoto indica negli ἔχθεα ἴδια ἰσχυρά (III 82.3) le cause dell'instabilità oligarchica, mentre Tucidide (II 67.7; VIII 89.3) ne investe la *philotimia* e gli interessi privati (*idia kerde*), cioè dà un'accezione negativa di un valore non del tutto negativo per Platone; la *stasis* generale nel mondo greco in III 82.8 è provocata da *pleonexia* e *philotimia*; cfr. E. LÉVY, *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, Paris 1976, pp. 135-37; D. WHITEHEAD, *Competitive Outlay and Community Profit: φιλοτιμία in Democratic Athens*, «Classica et Mediaevalia», XXXIV (1983) pp. 55-74 (p. 58).

1.2. *Dal timocrate* apragmon *all'oligarca affarista*

La nascita dell'uomo oligarchico è antifrastica rispetto a quella del giovane timocratico: questo nasceva da un padre *apragmon* che rifuggiva dalla vita politica, e veniva spinto alla gara per gli onori da uno scenario domestico – madre, servitori – degno della commedia nuova; quello nasce dal fallimento pubblico e privato di un padre impegnato politicamente, ma ridotto all'impotenza e alla povertà da infortuni giudiziari. Entrambe le situazioni sono paradossali, in quanto il padre del timocratico vive una vita appartata in un quadro sociale connotato dalla gara per gli onori (548c5-7),[209] il padre dell'oligarca, che presumibilmente vive in una società timocratica, di tipo spartano, subisce la sventura tipicamente democratica di finire in tribunale accusato da sicofanti (553b4)[210] – si immagina – in occasione della *euthyne* per le cariche rivestite. Più che tragica la sorte dello sfortunato timocrate è una comune scena di tribunale ateniese che toccava spesso a chi rivestiva cariche pubbliche, ma si esponeva per il suo "pacifismo" o semplicemente per la sua astensione da raggiri politici ad accuse per lo più pretestuose o interessate, secondo quella logica messa ben in luce nei *Cavalieri* (259-65) da Aristofane.[211] Ma la scena drammatica del padre frustrato nelle ambizioni politiche e ridotto in miseria, anche se contraddittoria con il quadro socio-politico in cui era collocata, era evidentemente per Platone la cura mi-

[209] La posizione "anormale" del padre timocratico è giustamente sottolineata da L.B. CARTER, *The Quiet Athenian*, Oxford 1986, p. 19.

[210] J.F. WILSON, *The Politics of Moderation. An Interpretation of Plato's Republic*, Lanham-New York-London 1984, p. 117, si chiede chi siano questi siconfanti in un regime timocratico e fa varie ipotesi poco probabili, tra cui quella che il timocrate non abbia danni patrimoniali, contro il testo di 553b5.

[211] Sul tema dei rischi della vita politica cfr. in particolare, oltre L.B. CARTER, *op. cit.* (n. 209), pp. 99 sgg., R.K. SINCLAIR, *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge-Sydney 1989², pp. 136 sgg., e R.A. KNOX, *'So Mischievous a Beaste'? The Athenian Demos and Its Treatment of Its Politicians*, «Greece and Rome», II s. XXXII (1985) pp. 132-61.

gliore per allontanare il figlio del timocrate dall'arena dell'ambizione politica (*philotimia*: 553b7-c2) e dirottarlo verso la ricerca del guadagno (*philochrematia*) e definitivamente verso il "principio appetitivo" (*epithymetikon*: 553c5). Eppure Platone aveva sicuramente nella memoria un'altra possibilità per spiegare lo scatenarsi del principio appetitivo e dell'avidità nell'uomo oligarchico: aveva il modello solonico della genealogia del desiderio di infinita ricchezza da parte degli uomini dell'*Elegia alle Muse* (13 West), ma questo illustre antico esempio, generalizzato a tutti gli uomini, non poteva spiegare la peculiare nascita dell'avidità nell'oligarca; perciò Platone preferisce la realtà più banale, ma tipica della sua epoca e della sua società, dell'infortunio politico immeritato, ma comunque disastroso, del *philotimos*.

Insediato l'*epithymetikon* come principio dominante, si assiste al ribaltamento completo della gerarchia delle funzioni dell'anima: il *logistikon* da principio razionale si trasforma in mero strumento di calcolo per massimizzare i profitti – in altri termini spirito da "ragioniere" –, il *thymoeides* viene orientato alla sola ambizione (*philotimeisthai*) dell'acquisizione di ricchezze, e il risultato è un "tesaurizzatore" (*thesauropoios*: 554a11), che non impiega i suoi beni nella competizione pubblica per ottenere notorietà e prestigio (555a2 sgg.), anzi preferirà essere sconfitto piuttosto che rimetterci del suo. In un fuggevole inciso Platone accredita a un tale individuo, tutto guadagni e risparmi e lavoro, l'approvazione della maggioranza: ma quale maggioranza? Se la frase «quelli, certo [i tesaurizzatori] che la massa (*plethos*) elogia» (554a11) s'ha da prendere non in senso ironico, non può essere altro che la "maggioranza" degli oligarchi, che condividono col "tesaurizzatore" l'etica del risparmio e dell'accumulazione privata. Platone senza dubbio doveva sapere che la "maggioranza" della città reale, cioè della città democratica, non avrebbe in alcun modo approvato un'accumulazione e un possesso di ricchezze che non fossero destinate al bene pubblico, in quella conversione ideo-

logica della *philotimia* come gara per l'onore, di ascendenza aristocratica, nel concetto democratico di servizio nei confronti della comunità sostenuto con le proprie sostanze, fondato sulla visione che i *chremata* privati sono «il miglior forziere per la città», cui ricorrere nei momenti di crisi, «perché loro (*i ricchi*) li verseranno spontaneamente».[212] D'altra parte l'oligarca accumulatore e risparmiatore, alieno alla competizione politica, è anche il contrario dell'individuo timocratico, pur avido di ricchezze, ma comunque *philarchos* e *philotimos* (549a3 sg.). Chiuso alla sfera dei rapporti sociali, tranne ovviamente quelli economici (554c11), devoto solo al dio cieco della ricchezza[213] e tutto raccolto nell'occhiuta conservazione del suo capitale, al "tesaurizzatore" – vero precursore del vecchio Thomas de *I Buddenbrook*[214] – è concessa solo un'azione rivolta al controllo dei suoi desideri e alla selezione tra quelli necessari, soddisfatti, e quelli superflui repressi (554a-d).[215] All'interno della sfera

[212] D. *P. symm.* 28 (trad. it. di L. Canfora); per la conversione democratica della *philotimia* e il suo uso come elogio per i buoni servizi resi alla comunità nell'oratoria e nei decreti onorifici cfr. soprattutto J.K. DAVIES, *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, Salem 1981, pp. 92-101, e D. WHITEHEAD, *art. cit.* (n. 208), pp. 55-74; inoltre K.J. DOVER, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, trad. it. a cura di L. Rossetti, Brescia 1983, pp. 385-92; utili anche le osservazioni di A. COZZO, *Kerdos. Semantica, ideologie e società nella Grecia antica*, Roma 1988, pp. 41-48, e di S. FERRUCCI, *L'Atene di Iseo. L'organizzazione del privato nella prima metà del IV secolo a.C.*, Pisa 1998, pp. 227-44; il caso emblematico è quello del decreto onorifico per Callia di Sphettos (270/69) pubblicato da T.L. SHEAR, *Kallias of Sphettos and the Revolt of Athens in 286 a.C.*, «Hesperia», Suppl. XVII (1978).

[213] La battuta di Socrate «altrimenti non avrebbe scelto un cieco come corifeo», cioè il dio Ploutos, non può che essere un'allusione all'omonima commedia di Aristofane, messa in scena nel 388: si veda in particolare il v. 146: «tutto infatti obbedisce alla ricchezza».

[214] Il paragone è proposto da M.-P. EDMOND, *Le philosophe-roi. Platon et la politique*, Paris 1991, p. 107.

[215] Questo controllo sui desideri che lascia dominare solo quelli necessari ricorda la descrizione dei "temperanti" di *Phaed.* 68e-69a; cfr. B. CENTRONE, *op. cit.* (n. 70), p. 792, n. 46, e qui [*H*].

dei desideri si riproduce la divisione tra "fuchi" cattivi con pungiglione e "fuchi" senza pungiglione (554b-c) il cui controllo è affidato non all'educazione, di cui il "tesaurizzatore" è carente, ma soltanto a quel *logistikon* trasformato in macchina di calcolo del maggior profitto, che eserciterà «una certa lodevole violenza» (554c9 sg.) sui desideri non necessari, sotto la sollecitazione anche della paura di intaccare il patrimonio. Ne risulterà, ancora una volta, un individuo doppio (554c10), in preda al conflitto interno, ma non tra *philotimia* e *philochrematia* come nel caso del timocrate, bensì tra desideri necessari e desideri superflui, e il fatto che egli riesca a tenere a freno questi ultimi, non significa che la sua anima sia «concorde e armoniosa» (554e4), in quanto si tratta sempre della sfera dell'*epithymetikon*, in se stesso disarmonico.[216] La corrispondenza tra sistema e individuo non potrebbe essere più completa,[217] ma si deve osservare che anche questa volta, come nel caso dei caratteri della retorica democratica nel *Gorgia*, l'equazione ricco-oligarca assume come modello la peculiarità più deprecabile del *plousios*, l'avidità e l'uso esclusivamente privato della ricchezza, insomma più un Midia[218] che un Mantiteo,[219] caratteristiche che erano denunciate come asociali e dannose sia dall'ideologia democratica della *philotimia* come servizio pubblico della ricchezza, sia dai *laudatores* della tradizione spartana che riscontravano in queste tendenze, ben presenti nella Sparta del dopo guerra peloponnesiaco, una degenerazione ri-

[216] Cfr. *ivi*, n. 49.

[217] Cfr. T.J. ANDERSSON, *op. cit.* (n. 187), pp. 174 sgg; le obiezioni di B. WILLIAMS, *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*, in E.N. LEE - A.P.D. MOURELATOS - R.M. RORTY (eds.), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos*, Assen 1973, pp. 196-206, alla consistenza dell'analogia non si applicano all'oligarchia che risponde perfettamente alla sua regola (g): «A city is F if and only if the leading, most influential, or predominant citizens are F» (p. 200).

[218] Cfr in particolare D. *In Midiam* 137 sgg.

[219] Cfr. LYS. *Pro Mant.* 10-14.

spetto al disinteresse per il denaro dell'iconografia agiografica del regime.

A giudizio di Ostwald, Platone avrebbe diviso il governo dei pochi in timocrazia e oligarchia per suggestione della vicenda dei Trenta,[220] cominciata come pretesa di riformare il malgoverno democratico e finita nel modo che si sa: ora, a parte la diffidenza verso la testimonianza della *Lettera VII*, in realtà la successione timocrazia-oligarchia non è un modo di Platone per fare i conti con la storia recente di Atene; infatti il suo oligarca non esibisce nessuna forma delle violenze imputabili ai Trenta e la sua accumulazione di ricchezze non imita in alcun modo i loro metodi, arresto ed eliminazione di ricchi cittadini e meteci. La sequenza timocrazia-oligarchia risponde all'esigenza di articolare le forme di costituzione ingiusta secondo la gerarchia delle tre funzioni dell'anima[221] e, se la timocrazia partecipa ancora almeno a metà col *thymoeides*, l'oligarchia perde ormai del tutto il contatto con la parte mediana dell'anima ed apre la strada al dominio dell'*epithymetikon*, anche se all'interno di questo riesce ancora a selezionare le forme dei desideri e mettere un certo ordine di preferibilità tra di essi con quel *logistikon* ridotto a pura funzione di calcolo dei profitti. Piuttosto si potrebbe obiettare[222] che Platone nella rappresentazione dell'oligarchia non rispetta alla lettera il suo programma, enunciato in IV 445d, e ribadito a VIII 544a, di modellare gli *ethe* dei singoli individui sociali sulle rispettive costituzioni: del resto una deroga a questa regola del "doppio testo" traspariva già dalle parole di Socrate a 544d7-e2: «O pen-

[220] M. OSTWALD, *Oligarchia. The Development of a Constitutional Form in Ancient Greece*, Stuttgart 2000, p. 32.

[221] Cfr. M.-P. EDMOND, *op. cit.* (n. 214), pp. 101 sgg., il quale nota giustamente che in *Resp.* VIII *polis* è sostituita da *politeia*, «une notion qui est définissable en elle-même, indépendamment du fait qu'elle trouve sa vérification dans l'existence empirique et historique qui lui correspondrait», e che nelle sue forme ingiuste essa è derivata e definita dai e sui criteri della *kallipolis*.

[222] Cfr. W.K.C. GUTHRIE, *op. cit.* (n. 4), p. 535.

si che le costituzioni nascano da una quercia o da una roccia e non dai caratteri di chi vive nelle città, che si trascinano dietro tutto il resto, come i pesi che fanno pendere una bilancia?». E in effetti appare chiaro dall'esposizione del sistema politico dell'oligarchia, che di politico ha molto poco, ma di economico molto, che Platone prima ha pensato l'immagine dell'oligarca come *homo oeconomicus* nel senso stretto del termine, poi su di esso ha modellato le "istituzioni" del regime, selezionando e combinando i caratteri delle oligarchie "storiche" (ma soprattutto Sparta) in modo coerente all'intenzione di creare uno spazio politico connotato dal conflitto sociale latente tra ricchi e poveri e dalla gara per la supremazia economica tra la classe dominante, ma segnato nello stesso tempo, per conseguenza della proiezione sul "privato" dell'attività dell'oligarca, dal suo astensionismo rispetto all'impegno politico e alle prestazioni di carattere sociale.

Insomma un'oligarchia dove l'esercizio del potere politico si manifesta al livello minimo sufficiente a garantire la vera vocazione dell'oligarca orientata all'accumulazione privatistica della ricchezza, ma del tutto carente di mezzi per controllare il conflitto sociale una volta che esso abbia superato la soglia della latenza.

2. *Dall'oligarchia alla democrazia*

2.1. *La* stasis *tra ricchi e poveri*

L'oligarchia nasceva, anche se per generazione spuria, dall'evoluzione di uno dei difetti della timocrazia, l'avidità: la democrazia nasce dal sacrificio violento della sua genitrice, anche se è all'interno dell'oligarchia che si creano le condizioni per il passaggio traumatico al "governo dei poveri". Il ruolo di spicco che Platone assegna alla democrazia nella discesa verso la degenerazione ultima e definitiva della tirannide è anche esteriormente avvertibile nell'ampiezza data alla sua descrizione e all'articolazione delle diverse fasi. A differenza del passaggio

da timocrazia a oligarchia dove era sufficiente l'appello al *tamieion* pieno d'oro come giustificazione, la *metabole* da oligarchia a democrazia ha un più ampio respiro, costruita com'è su due quadri contrapposti di decadenza: da una parte la riduzione dei giovani dissoluti (*akolastoi*) – quelli cioè che non esercitano la «lodevole violenza» su se stessi nella repressione dei desideri superflui – allo stato di «fuchi muniti di pungiglioni»,[223] pieni di debiti, espropriati dei loro diritti civili, sempre pronti a qualche cambiamento (555c-d);[224] dall'altra parte la trasformazione degli *archontes* e dei loro figli in gente «viziata, incapace di ogni lavoro del corpo e dell'anima, troppo molli e pigri per resistere a piaceri e dolori» (556b7-11).[225] Gli antagonisti sono ora pronti: in una scena drammatica che in parte è un'espansione di IV 422d – i «cani duri e scarni» che combattono contro «pecore grasse e tenere» –, ma potrebbe avere anche ascendenze più antiche, archilochee,[226] Platone mette a confronto in situazioni di pericolo (battaglie) o di impegno comune militare e non, il «povero, magro, bruciato dal sole» col «ricco cresciuto all'ombra e appesantito da molta carne superflua», ansimante e impaurito. È allora che il povero acquista la coscienza della debolezza dell'avversario e la consapevolezza della propria forza (556c8-e1), e arriva quindi alle conclusioni estreme: uccide, esilia i ricchi, si divide le loro ricchezze e instaura la democrazia a condizione di parità (ἐξ ἴσου) nella di-

[223] Si ripete da un altro punto di vista quanto già detto a 552b-c sull'origine dei "fuchi" nello stato oligarchico, aggiungendo tuttavia il loro odio contro gli arricchiti a loro spese e le tendenze rivoluzionarie.

[224] È possibile che l'immagine di questi giovani dissipati ridotti in povertà, ma οὐκ ἀγεννεῖς (555d4), che odiano chi li ha espropriati e sono desiderosi di *neoterismos* (e1), si richiami al modello dello spartano Cinadone, che nel 397 tentò un colpo di Stato a Sparta (X. *HG.* III 3.4-11).

[225] Già a IV 422a1 sg. si era detto che dalla ricchezza nascevano «lusso, pigrizia e rivoluzione».

[226] Si veda il confronto tra lo stratego azzimato e riccioluto e lo stratego piccolo e dalle gambe storte in ARCHIL. fr. 114 West.

stribuzione del potere e delle cariche, che "per lo più" vengono assegnate per sorteggio (557a2-5). Il crollo dell'oligarchia passa attraverso la metafora del corpo malsano cui basta una «piccola spinta» (*mikra rhope*: 556e3) per cadere nella malattia grave,[227] metafora che trova corrispondenza a livello politico nel modulo tucidideo dell'intervento esterno in appoggio a questa o quella fazione (Th. III 82.1). La democrazia si impone dunque attraverso una *stasis* violenta (556e9) con l'eliminazione degli avversari ricchi – almeno di quasi tutti.[228] Se si vuole misurare questa "rivoluzione" democratica con l'esperienza storica – verifica nel caso di Platone non strettamente necessaria in quanto alla sua costruzione sarebbe sufficiente la contrapposizione generalizzata tra ricchezza e povertà, foriera di *neoterismos*, di IV 422a –, è del tutto improbabile che qui emerga il ricordo della *stasis* tra Clistene – appoggiato dal popolo – e Isagora – sostenuto dagli Spartani – che inaugurò la democrazia ateniese; lo scontro diretto tra poveri – aspiranti democratici – e ricchi oligarchici richiama piuttosto modelli come quello tucidideo della *stasis* di Corcira,[229] o ancora più recenti come gli episodi di lotta civile a Corinto nel 392 a.C.[230] Ma piuttosto che ricercare in esperienze storiche o letterarie un supposto "precedente" o modello per la *stasis* platonica tra ricchi e poveri o semplicemente accusare Platone di eccessiva "semplificazione" in contrasto con la storia,[231] forse sarebbe

[227] Cfr. J.M. BERTRAND, *art. cit.* (n. 191), p. 214.

[228] Τοῖς λοιποῖς di 557a4 fa pensare che dei ricchi restino nella democrazia: ed in effetti essi ricompaiono nella fase della *metabole* finale verso la tirannide.

[229] Cfr. T. SAMARAS, *op. cit.* (n. 167), p. 130; M. VEGETTI, *op. cit.* (n. 189), p. 98; per la tipologia economica (confische etc.) e sociale (eliminazione, bando etc.) della *stasis* cfr. H.-J. GEHRKE, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, München 1985, pp. 210 sgg.

[230] Cfr. X. *HG.* IV 4.2-6.

[231] Cfr., per esempio, L. SANCHO-ROCHER, *Democracia, saber y multitud: Platón y el demos*, «Polis», XIII (2001) pp. 99-128 (p. 106).

più coerente con il divorzio dalla storia empirica della sua *metabole* costituzionale chiedersi se nella descrizione del confronto/scontro tra ricchi e poveri Platone per un verso non partecipi della "cultura" del conflitto di classe tipica del IV secolo,[232] e per un altro non cerchi di rappresentare le conseguenze estreme della natura insaziabile dell'*epithymetikon*, tesa al possesso eccessivo di beni materiali e alla violenta imposizione del suo dominio sulle altre parti dell'anima attraverso lo sconvolgimento dell'ordinata disposizione della gerarchia psichica (IV 442a-b). Nel IV libro questa disposizione dell'anima appetitiva era prevista come minaccia all'assetto della città ben regolata, tenuta a freno dalla funzione di controllo dai suoi due "guardiani" – il *logistikon* e il *thymoeides* –, ma non si parlava di conflitto dei desideri contrastanti tra di loro all'interno dell'*epithymetikon*,[233] qui nella *metabole* costituzionale la potenzialità stasiotica dell'elemento appetitivo viene portata alla luce, perché – non va dimenticato – la *stasis* tra ricchi e poveri si svolge tra soggetti entrambi dominati dalle pulsioni appetitive in forme diverse e contrastanti, gli uni – i ricchi – gonfi, tracotanti e paurosi, gli altri – i poveri – spinti dal desiderio di avere e di affermare la propria superiorità numerica e fisica.

2.2. *Il variopinto mantello*

La descrizione della forma costituzionale – già anticipata nella conclusione della *stasis* (distribuzione egualitaria della partecipazione politica, sorteggio delle cariche: 557a2-5) – è

[232] Su questo complesso ideologico nel IV secolo tra l'abbondante letteratura cfr. in particolare i saggi raccolti in A. FUKS, *Social Conflict in Ancient Greece*, Leiden 1984; inoltre L. BERTELLI, *Stasis: la "rivoluzione" dei Greci*, «Teoria politica», V (1989) pp. 86-94; ID., *La 'stasis' dans la démocratie*, in M.-L. DESCLOS (éd.), *Réflexions contemporaines sur l'antiquité classique*, «Recherches sur la philosophie et le langage», XVIII (1996) pp. 27-37; qui vol. III, [*B*], pp. 151-58.

[233] Cfr. qui vol. III, Introduzione al libro IV, p. 35.

annunciata con una coppia di termini – *tropos* o modo di vita e forma della *politeia* – che non possono non richiamare l'attacco dell'elogio della costituzione e del modo di vita ateniese nell'*Epitafio* tucidideo (Th. II 36.4): μεθ' οἵας πολιτείας καὶ τρόπων ἐξ οἵων μεγάλα ἐγένετο. E che il testo di Tucidide sia perlomeno uno degli obiettivi polemici dell'allegra democrazia platonica è altrettanto indubbio, come si vedrà.

Ma alla *politeia* – cioè agli aspetti istituzionali del sistema – Platone dedica solo le poche righe introduttive per passare subito alla descrizione del *tropos* – o meglio dei *tropoi* – caratteristici dei cittadini – e non-cittadini – della democrazia: questa latitanza delle istituzioni non è casuale, come si vedrà.[234] La democrazia si qualifica in base al principio di libertà (*eleutheria*), articolato nella sfera pubblica come libertà della città e libertà di parola (*parrhesia*), nella sfera privata come "licenza di fare ciò che si vuole" (557b4-6). Data la facoltà di vivere ciascuno a modo proprio e la libertà della città, questa non solo permetterà l'estrema varietà dei tipi individuali, ma comporterà anche la stessa varietà dal punto di vista istituzionale: perciò quanto ai caratteri individuali essa si presenterà come «un variopinto mantello ricamato di fiori di ogni sorta» (c5), ma anche come un grande «emporio» (*pantopolion*) di costituzioni, dal quale ognuno può prendere quella che preferisce (557d). Ogni parola di questa presentazione ha un suo peso particolare: innanzi tutto per esprimere il concetto di libertà di parola Platone aveva a disposizione sia *isegoria* sia *parrhesia*:[235] la prima con un'il-

[234] A questo proposito cfr. J.-F. PRADEAU, *L'ébriété démocratique. La critique platonicienne de la démocratie dans les Lois*, «Journal of Hellenic Studies», CXXIV (2004) pp. 108-24.

[235] Sulla differenza d'uso e di significato dei due termini si rinvia a L. SPINA, *Il cittadino alla tribuna. Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*, Napoli 1986, pp. 25 sgg. (con bibliografia); su *isegoria* si vedano inoltre A.G. WOODHEAD, *'Isegoria' and the Council of 500*, «Historia», XVI (1961) pp. 129-40, G.T. GRIFFITH, *'Isegoria' in the Assembly at Athens*, in E. BADIAN (ed.), *Ancient Society and Institutions. Studies presented to V. Ehrenberg*,

lustre ascendenza erodotea[236] individuava la parità del diritto di parola tipica di un regime anti-tirannico, non necessariamente democratico,[237] la seconda la pienezza di tale esercizio sia nella vita privata sia in quella pubblica, ed era parola teatrale – probabilmente "invenzione" euripidea –[238] che diventa la formula *standard* per la libertà di parola democratica nel IV secolo, specie tra gli oratori.[239] In *isegoria*, come notava acutamente Momigliano, «c'era un sapore di vecchio»,[240] che poteva anche evocare la parità di parola in una cerchia aristocratica, e si associava per evocazione alla parola contermine *isonomia*. Tra le due possibilità Platone non poteva avere esitazioni: la parola più "moderna" si adattava perfettamente al regime dell'assoluta libertà e dell'assenza di regole, ed era indotto forse a questa scelta proprio dal suo uso nella propaganda ufficiale democratica. La «licenza di fare quello che si vuole» (ἐξουσία ποιεῖν ὅτι τις βούλεται: 557b5) è la versione "popolare"[241] della più sostenuta concezione della "vita libera" nel pubblico

Oxford 1966, pp. 115-38; J.D. LEWIS, *Isegoria in Athens: when did it begin?*, «Historia», XX (1971) pp. 129-40; A. MOMIGLIANO, *La libertà di parola nel mondo antico*, in *Sesto contributo alla Storia degli studi classici e del mondo antico*, 2 voll., Roma 1980, vol. II, pp. 422-30.

[236] HDT. V 78.1 in cui si parla dell'aumento di potenza di Atene dopo la tirannide grazie all'*isegorie*, equivalente qui a *isonomia*; anche lo Ps.Senofonte usa lo stesso termine per indicare la libertà di parola (*Ath.* I 12).

[237] Cfr. A. MOMIGLIANO, *op. cit.* (n. 235), p. 427.

[238] Compare per la prima volta nell'*Ippolito* di Euripide (428 a.C.), v. 422, in un contesto tipicamente ateniese in cui sono associate *eleutheria* e *parrhesia*; per l'adattabilità al metro tragico cfr. L. SPINA, *op. cit.* (n. 235), p. 30.

[239] Per l'uso – di solito elogiativo, raramente critico – negli oratori cfr. A. MOMIGLIANO, *op. cit.* (n. 235), p. 426; L. SPINA, *op. cit.* (n. 235), pp. 78 sgg.

[240] A. MOMIGLIANO, *op. cit.* (n. 235), p. 428.

[241] Vedi come esempio emblematico la reazione del *plethos* al tentativo di Euriptolemo di bloccare con una *graphe paranomon* la decisione di giudicare collettivamente gli strateghi delle Arginuse: «la folla gridava che era terribile se qualcuno impediva al *demos* di fare ciò che voleva (εἰ μή τις ἐάσει τὸν δῆμον πράττειν ὃ ἂν βούλεται)» (X. *HG.* I 7.12).

e nel privato dell'*Epitafio* tucidideo (II 37.2). Infine la più stupenda metafora per la costituzione democratica: il «grande magazzino» (*pantopolion*) delle costituzioni (557d6). Se la metafora è farina di Platone, non è suo il conio della parola παντοπώλιον – parola d'uso estremamente raro –[242] che deriva con ogni probabilità da una commedia di Archippo, *I Pesci*, comico attivo tra la fine del V e l'inizio del IV secolo:[243] ma è Platone che con questa metafora riduce la democrazia a mercato del pesce e di altre cibarie, e con questo termine, difficilmente interpretabile come un elogio verso il regime, si introduce anche il vero registro linguistico con cui Platone affronta la democrazia, quello della commedia. E chi sono i giudici chiamati in causa per lodare la straordinaria varietà della democrazia? Come nel *Gorgia* la retorica trattava i suoi soggetti come donne e bambini, anche qui saranno giudici i *polloi* «simili a donne e bambini» (557c7-9).[244]

Il registro comico affiora immediatamente nell'esempio di «dolcezza del regime» (*hedeia diagoge*). Nell'assoluta mancanza di costrizioni non vi è nessun obbligo di governare o essere

[242] Nel *TLG-E* si danno solo 10 occorrenze del termine: tranne che in Archippo (cfr. n. 243) e in Platone, è usata una volta da Teofrasto (*De lapid.* 53.5), da Bione di Boristene (III a.C.) (fr. 13 Kindstrand, dal *Gnomologium Vaticanum*), da PLU. *Dion* 53.4, che cita il passo in questione della *Resp.*, e da tardi autori (Giovanni Crisostomo ed Evagrio), oltre il lessico di Polluce.

[243] ARCHIP. K.-A. fr. 34; la sua prima vittoria è datata dalla *Suda* (*s.v.*) al 415-12.

[244] Trovo difficile concordare con S.S. MONOSON, *op. cit.* (n. 15), pp. 224 sg., che la metafora del mantello variopinto equivalga solo a una mezza critica della democrazia e che possa contenere «the philosopher's subtle insight regarding the intellectual resource its (*sc. della democrazia*) multiplicity provides», fatta propria da Platone: il «subtle insight» non è ascrivibile a Platone, ma alla Monoson; Platone si limita ad attribuire il giudizio a «bambini e donne», non certo, dal suo punto di vista, fonti autorevoli di giudizio; sul valore della metafora cfr. B. ROSENSTOCK, *Athena's Cloak: Plato's Critique of the Democratic City in the Republic*, «Political Theory», XXII (1994), pp. 363-90 (pp. 376-78).

governati, e, se anche uno non ne ha diritto, può comunque esercitare le sue funzioni di governante o di giudice, oppure scegliere di stare in pace o di fare la guerra, secondo il suo estro (557e-558a): per quest'ultimo caso di libertà ricorre subito alla memoria il Diceopoli aristofaneo.[245] Per attestare, al contrario, la *praotes* ("mitezza") della democrazia Platone evoca una strana immagine di personaggi che, pur passati in giudizio e «condannati a morte o all'esilio», tuttavia restano nella città e vanno in giro come «fantasmi di eroi» invisibili agli altri.[246] Vedere qui in controluce Socrate che sotto "la veste dei dialoghi platonici" continua a vagare per la città persistendo nelle stesse azioni per cui era stato condannato, come propone la Saxonhouse,[247] sarebbe fare torto all'intelligenza di Platone, in quanto questi personaggi "invisibili" sono tutt'altro che positivi e l'elogio della *praotes* è tutto meno che serio. Platone non doveva andar lontano con la fantasia per trovare un modello: il caso clamoroso di Andocide, sul quale si era scatenata una *querelle* giudiziaria di grande risonanza nel 399, si prestava perfettamente a dimostrare questo particolare genere di "mitezza" della democrazia.[248]

[245] Cfr. tra gli altri B. JOWETT - L. CAMPBELL, *Plato's 'Republic'*, Oxford 1894, p. 388.

[246] Probabile eco dei *daimones* esiodei della stirpe aurea che «vestiti di nebbia, sparsi dovunque per la terra», sorvegliano gli atti degli uomini (*Op.* 122-26, 252-55).

[247] A.W. SAXONHOUSE, *op. cit.* (n. 68), p. 91: la conclusione è francamente sorprendente: «Does the gentleness of democracy towards the condemned allow the philosopher to rule as he never could even in a regime governed explicitly by the philosopher kings and queens identified in the fifth book of the *Republic*?» (*ibidem*).

[248] Il caso è oggetto di due orazioni di difesa pronunciate da Andocide (*De reditu* e *De Mysteriis*) e dall'accusa *Contro Andocide* scritta da Lisia per conto di Cefisio, Meleto ed Epicare (LYS. VI: sulla probabile paternità lisiana dell'orazione cfr. K.J. DOVER, *op. cit.* (n. 140), pp. 78, 80-83); per la ricostruzione dell'avventurosa carriera di Andocide e delle sue condanne ed esili cfr. D. MACDOWELL, *op. cit.* (n. 23), pp. 2 sgg. Sarà un caso, ma proprio in LYS. *In*

Ma la "simpatia" di Platone per la democrazia si rivela in tutto il suo spessore nella rappresentazione della «tolleranza» (*syngnome*) e *nonchalance* (*smikrologia*)[249] che questo sistema politico dimostra per il principio fondamentale del buon governo, cioè l'educazione e la competenza di chi deve governare: del tutto indifferente alle sue abitudini di vita (*epitedeumata*),[250] la sola qualità che è tenuta in conto è la sua «buona disposizione» (*eunoia*) nei confronti della massa (558b-c2). E con questo si ritorna al rapporto *demos*-politici del *Gorgia*.[251] Quindi in sintesi la "piacevolezza" della democrazia è il risultato della sua anarchia, varietà ed eguaglianza assicurata per tutti, eguali e diseguali, cioè esattamente il contrario della *kallipolis*: se questo è un giudizio che va preso seriamente alla lettera, allora significa che Platone sta smentendo tutte le sue precedenti diagnosi della democrazia, la cui sostanza si ritrova in questa rappresentazione. È più nel giusto invece, io credo, chi pensa che essa sia una parodia o un travestimento della democrazia,[252] che ribalta puntualmente tutti i principi di ordine e di legalità e il fondamento stesso della democrazia, proclamati dall'ideologia ufficiale: e con un occhio di riguardo, forse, per l'elogio tucidideo dell'*Epitafio*, in cui la libertà (II 37.2:

Andoc. 34, l'impunità di cui gode l'accusato è fatta risalire alla *praotes* degli Ateniesi.

[249] Il significato di σμικρολογία a 558a10 non può essere "spilorceria" (cfr. THPHR. *Char.* X), quanto piuttosto qualcosa di mezzo tra "meschinità" (cfr. *Theaet.* 175a7, *Resp.* VI 486a5) e "pedanteria" (cfr. *Leg.* V 746e5).

[250] Cfr. TH. II 36.4.

[251] Ma cfr. anche PS.X. *Ath.* I 7, III 10.

[252] Cfr., per esempio, T. SAMARAS, *op. cit.* (n. 167), p. 62: ma non credo che il discorso sulla democrazia di *Resp.* VIII sia un «rancorous attack», quanto piuttosto un'ironica demolizione dei luoghi comuni dell'ideologia ufficiale, che prende a prestito l'immaginario della commedia; per l'elenco delle deviazioni platoniche rispetto alla realtà istituzionale di Atene è sufficiente J. TOLBERT ROBERTS, *art. cit.* (n. 68), pp. 262-65.

ἐλευθέρως δὲ τά τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν) era corretta dall'ubbidienza verso le autorità e le leggi (37.3: τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων). La democrazia è un regime senza governo[253] e non con una, ma molte costituzioni: e allora a che cosa servono quelle *archai* che i ribelli dell'oligarchia si distribuivano pariteticamente con sorteggio dopo l'eliminazione del precedente regime? Per ora esse latitano, ma ricompariranno nel momento della trasformazione da democrazia in tirannide, in una funzione tuttavia non di controllo sulla massa, al contrario col ruolo subordinato di suoi "servitori".

2.3. *La nascita del democratico*

Con una certa dose di ingenuità, che probabilmente nasconde l'imbarazzo, "Socrate" annuncia a 558c8 sg. che ora «si deve esaminare, *come si è fatto per la costituzione*» come si forma l'uomo democratico: e lo fa derivare *geneticamente* dall'oligarca parsimonioso, senza tenere in conto che la democrazia nasceva dall'oligarchia non per evoluzione, ma per eliminazione violenta.[254] Ora anche a Platone doveva risultare difficile generare un povero da un ricco: quindi il democratico di cui narra l'origine non è il povero che esiste, diciamo così, per legge in uno stato oligarchico dove il criterio censitario, con l'esclusione dalla vita politica di tutti quelli che non hanno una sufficiente ricchezza, crea per se stesso l'altra "città", quella appunto dei poveri (551d5 sg.), che nella città oligarchica dovrebbero essere i successori di quei cittadini caduti in stato di "perieci e servi" al momento della *stasis* iniziale nella *kallipolis*. Il democratico in fieri è la prosecuzione del giovane dissipatore che si trasforma in "fuco con pungliglione" già presente nel-

[253] Più che «il meno politico dei regimi», come sostiene S. BERNADETE, *op. cit.* (n. 189), p. 201, nella democrazia la politica diventa una prestazione individuale generalizzata e non selettiva; cfr. infatti più avanti a 561d2 sg.

[254] Cfr. M.-P. EDMOND, *op. cit.* (n. 214), p. 110.

la città oligarchica (552b-c; 555c-d).[255] E in effetti il padre del democratico altri non è che quell'oligarca parsimonioso, attento a discriminare tra desideri necessari e non necessari, descritto a 553c-554a, ma – e qui sta l'incongruenza non risolta – il suo figlio degenere vive in una democrazia e i condizionamenti cui è sottoposto sono quelli della democrazia.[256] Il parallelismo tra nascita della costituzione democratica e origine dell'uomo corrispondente è tuttavia mantenuto, anche se con un certo forzato artificio, attraverso l'analogia della *stasis*, che da conflitto tra classi si trasforma in conflitto interno tra desideri: a questo punto la descrizione diffusa della guerra civile che era assente nella *metabole* costituzionale, diventa il veicolo metaforico per interpretare la trasformazione dell'individuo.[257] L'anima – e per meglio dire il foro interno – del giovane figlio di oligarca diventa il campo aperto di una scenario da vera e propria lotta tra fazioni con tutti i momenti tipici del fenomeno: alleanze, cacciate, rientri in un linguaggio che ricorda molto da vicino la patologia della *stasis* tucididea, finché la vittoria – tradotta simbolicamente nella conquista dell'acropoli dell'anima, un'acropoli tuttavia ormai priva dei suoi "difensori", i *mathemata* e i *logoi* veri – tocca ai piaceri superflui (559d-560b). E che Platone si stia ispirando al modello tucidideo della patologia della *stasis* è, per così dire, provato dal fatto che la lotta tra "fazioni" – la famiglia e gli anziani opposti ai "Lotofagi", fornitori di piaceri[258] – è accompagnata puntualmente dal-

[255] Cfr. S. BERNADETE, *op. cit.* (n. 189), p. 200.

[256] Nel passaggio da oligarchia a democrazia, come si ricorderà, non tutti i ricchi erano eliminati (557a4) e comunque i «ricchi affaristi» ricompaiono nella *metabole* da democrazia a tirannide (564e6 sg.).

[257] Per l'impiego del linguaggio politico-militare cfr. J.F. WILSON, *op. cit.* (n. 210), p. 122.

[258] Nei Lotofagi saranno da ravvisare gli elementi esterni alla famiglia, quella «fazione democratica» (560a4) che alimenta i desideri superflui e dimentichi dei buoni consigli familiari; cfr. B. CENTRONE, *op. cit.* (n. 70), p. 794, n. 66; che il giovane sia identificabile con Alcibiade, è possibile, ma non ne-

la *metonomasia*, cioè dal mutamento del significato delle parole e dei valori (560d-561a4):[259] alla fine tracotanza, anarchia, dissolutezza e impudenza prendono i nomi nobili di buona educazione, libertà, magnanimità, coraggio. Ma, come l'uomo timocratico viveva nell'equilibrio precario del *thymoeides* e quello oligarchico era diviso tra desideri necessari e superflui, così anche l'uomo democratico riesce a stabilire un certo ordine nei piaceri, ma è un ordine che non riconosce nessuna gerarchia, anzi applica la regola dell'eguaglianza a tutti i piaceri, sia quelli necessari sia quelli superflui, lasciandosi governare da essi secondo la legge democratica del sorteggio, perché ai suoi occhi essi sono tutti eguali. Così come nella città fare la guerra o la pace, governare o non governare dipendeva dalla decisione estemporanea di ogni individuo, anche l'"uomo isonomico", come lo definisce Adimanto (561e1 sg.), si dedicherà secondo l'estro del momento alle più diverse attività, tra cui occuparsi di politica, di strategia o di affari, ed anche di filosofia, «senza nessun ordine e necessità» (561d5).[260] Questa non è la *polypragmosyne* dell'oligarca ferocemente orientata al guadagno, è la dispersione dell'energia individuale senza nessuna direzione precisa, o, se si vuole, è l'atomizzazione delle pulsio-

cessario, in quanto nell'ambito della *jeunesse dorée* ateniese non era l'unico a corrispondere ai tratti del giovane di buona famiglia traviato dalla dissipazione; si pensi per esempio a Callia; anzi la passività del giovane oligarca traviato non corrisponde all'aggressività e iperattivismo di Alcibiade.

[259] Per la relazione tra Tucidide e Platone cfr. in particolare W. MÜRI, *Politische Metonomasie (zu Thukydides 3.82.4-5)*, «Museum Helveticum», XXVI (1969) pp. 65-79; sulla *metonomasia* tucididea cfr. in particolare J.T. HOGAN, *art. cit.* (n. 60), pp. 139-49, e N. LORAUX, *art. cit.* (n. 60), pp. 95-134.

[260] In questa poliedricità dell'uomo democratico è facile vedere la parodia dell'elogio pericleo delle *anapaulai* offerte dal sistema, del *philokalein* e del *philosophein aneu malakias*, nonché della capacità degli Ateniesi di dedicarsi contemporaneamente ai propri affari e alla politica (TH. II 38-40); sull'ideale "edonistico" della democrazia periclea cfr. le belle pagine di D. MUSTI, *op. cit.* (n. 61), pp. 118 sgg.

ni individuali.[261] E a questo punto la dinamica del "doppio testo" può trovare la sua logica conclusione: come la città democratica, anche l'uomo corrispondente sarà multiforme (*pantodapos*), variopinto (*poikilos*), pieno di infiniti caratteri, ma anche bello – aggiunge Platone – e ammirato da «molti uomini e donne» «perché contiene in sé moltissimi modelli di costituzioni e di modi di vita» (561e6 sg.). Ma anche questa conclusione, come quella sui caratteri della costituzione – dolce, variopinta, anarchica e indifferentemente egualitaria – non può essere presa come un vero elogio, perché la varietà e la dissomiglianza è quella dell'*epithymetikon*, della sfera delle passioni,[262] e questa non può essere un paradigma positivo per nessuno, tranne che per i molti «simili a bambini e donne». L'oligarca diventato "uomo isonomico" può anche dedicarsi alla filosofia – o meglio, "posare" a fare il filosofo[263] – ma questa non è l'"amore della sapienza" del filosofo di *Resp.* VI, egli somiglia piuttosto a quegli "omiciattoli" (*anthropiskoi*) di VI 495d, che, attratti dal lustro del sapere, senza averne la disposizione e la necessaria istruzione, lasciano i loro mestieri e si dedicano alla filosofia a tempo perso.

Ora, dedurre dai quadri della democrazia e dell'uomo democratico che per Platone – o almeno il Platone di *Resp.* VIII – «democracy is the only regime other than the best in which the philosopher can lead his peculiar way of life without being disturbed», come sostiene L. Strauss,[264] equivale o ad accusare implicitamente Platone di incoerenza rispetto al racconto della

[261] Estendo alla sfera psicologica individuale questo concetto che M.-P. EDMOND, *op. cit.* (n. 214), p. 110, riserva all'ambito socio-politico.

[262] Per il valore di *pandodapos* e *poikilos* in relazione alle passioni cfr. qui vol. III, [*H*], pp. 272 sg.

[263] L'espressione ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίβων non indica un reale interesse, ma un atteggiamento soltanto imitativo.

[264] L. STRAUSS, *op. cit.* (n. 187), p. 131; cfr. anche S.S. MONOSON, *op. cit.* (n. 15), p. 169; S. BERNADETE, *op. cit.* (n. 189), p. 190, che si fonda tra l'altro su un'errata interpretazione di ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ.

corruzione delle nature filosofiche nella città democratica di VI 491a sgg., o di confondere la filosofia amatoriale – o contraffatta –, la sola possibile in una città democratica, con la vera filosofia, quella degli *archontes* della città perfetta.

2.4. *Dalla democrazia alla tirannide*

Aristotele, che quando indagava sulle mutazioni costituzionali traeva le sue tipologie da un vasto *dossier* storico, sapeva che le *metabolai* della democrazia erano multiformi, da democrazia a oligarchia o tirannide o da democrazia moderata a quella estrema. Platone, che non è vincolato al rispetto della storia, ma solo alla sua tassonomia costituzionale, che deve concludersi col regime e con l'individuo sottomessi totalmente alla schiavitù dell'*epithymetikon*, cioè col tiranno, costruisce un modello artificiale di trasformazione della democrazia in tirannide che renda necessario quel passaggio, anche se, come al solito, esso si presenta come un *bricolage* di esperienze in parte reali, in parte letterarie. E per fornire un sostegno logico alla necessità del processo istituisce parallelismi formali con le cause delle *metabolai* anteriori: come nei due casi precedenti era stato l'eccesso di un elemento a provocare la mutazione, così anche nella democrazia è l'eccesso di libertà che ne provoca la rovina (562c), ma, dato che nella democrazia il cambiamento si attua in direzione del contrario, la schiavitù tirannica, per giustificare questo mutamento traumatico egli si appella alla legge fisica universale dell'εἰς τοὐναντίον μεταβολή (563e10).[265] Il mutamento ha inizio quando i governanti, che qui compaiono per la prima volta in attività, in veste di «cattivi coppieri» ubriacano di libertà la città democratica (il *demos* comparirà più tardi), e ogni tentativo di limitare questa erogazione inebriante provoca reazioni violente contro i governanti stessi: è la

[265] Per l'applicazione di questo schema fisico alla politica cfr. L. BERTELLI, *Metabole politeion*, «Filosofia politica», III/2 (1989) pp. 275-326.

stessa situazione dei politici «buoni servitori» del popolo, paragonati a Miteco il fornaio e a Sarambo il vinaio, della polemica del *Gorgia* (517b sgg.). La pretesa identità tra governanti e governati trasforma la libertà in anarchia, che si estende a tutti gli ambiti del corpo sociale, dalla famiglia, dove i ruoli di padri e figli si scambiano, alla scuola, dove allievi e maestri si confondono – e il tema ricorda le *Nuvole* di Aristofane –, alla società, dove anche gli schiavi pretendono la stessa libertà dei padroni – e qui il ricordo va allo Ps.Senofonte (*Ath.* I 11-12) –, alla pari delle donne che godono della stessa *isonomia* ed *eleutheria* dei maschi (ancora una volta Aristofane, ma quello della *Lisistrata* e delle *Ecclesiazuse*); infine persino le bestie godono di libertà nella democrazia, andando libere per le strade e urtando i passanti. Se lo scenario della democrazia è Atene, questi esempi di anarchia non rispecchiano l'Atene reale, ma l'Atene della commedia.

Ma, nonostante l'eccesso di libertà, nella democrazia non ci sarebbe ancora una ragione sufficiente per la *metabole*, anche perché mancando essa di *pleonexia* non esiste al suo interno uno stato di conflitto, come nell'oligarchia. Perciò, come per l'oligarchia il "corpo malato" va in rovina per un piccolo impulso esterno, così anche per la democrazia Platone deve trovare all'interno del sistema un "morbo" (*nosema*) che inneschi il processo di trasformazione. E questo è identificato nella stessa causa di rovina dell'oligarchia, quei "fuchi" con o senza pungiglione, che tenuti a freno sotto l'oligarchia, nella democrazia diventano l'elemento dominante (564b4-7, d6-e2), rappresentato dai *leaders* che parlano e agiscono e dai loro sostenitori. L'introduzione di questi personaggi inquietanti apre la strada ad una diagnosi del *demos* – finalmente in scena – distinto in tre classi, che richiama precedenti tucididei ed euripidei.[266] Oltre ai "fuchi", evidentemente in funzione di demago-

[266] Per Tucidide cfr. le tre "parti" nella *stasis* di Corcira (III 82) e il discorso di Atenagora (VI 39); ma Platone è sicuramente più vicino alla diagno-

ghi, e i loro accoliti, il corpo sociale della democrazia è composto di "affaristi" (*chrematizontes*), che con le loro ricchezze diventano il cibo per i "fuchi" – e qui il possibile riferimento è alle classi liturgiche "munte" dal popolo –[267] e i "lavoratori in proprio" (*autourgoi*), non interessati alla politica (*apragmones*), anche se sono maggioranza numerica, a meno che non traggano qualche beneficio da quell'attività dal resto che avanza dopo che i *leaders* si sono spartiti i frutti della spoliazione dei possidenti (565 a1-8). La caratterizzazione di questa classe degli *autourgoi* riunisce in sé qualcosa dell'elogio euripideo per il "nerbo della città" (*Or.* 921) con la connotazione parassitaria del *demos* in Aristofane, dipendente dalla "generosità" dei demagoghi (*V.* 698-712). La politica di spoliazione dei ricchi, operata dai "fuchi"-demagoghi (ad Atene spesso lamentata, ma mai realizzata), provoca la reazione difensiva delle vittime, accusate anche di «insidiare il popolo e di essere oligarchici» (565b6 sg.), e in questo clima di minaccia di un'eversione oligarchica il *demos* si sceglie un "difensore" (*prostates*), che si trasforma puntualmente in tiranno. La conclusione di Platone, dunque, è identica a quella del Dario erodoteo che vedeva nella scelta di un *mounarchos* da parte del popolo l'esito della democrazia (Hdt. III 82.4). Per Aristotele la trasformazione di un demagogo in tiranno era uno schema arcaico, non più attuale ora che i demagoghi non avevano più anche il potere militare (*Pol.* V 5 1305a8 sgg.), e si poteva riscontrare solo alla periferia del mondo greco: infatti egli cita il caso di Dionisio che occupa la tirannide sconfiggendo Dafneo e il "partito dei ricchi".[268] E non mancherebbero nel ritratto del tiranno platonico elementi

si di Euripide dalle *Supplici* (vv. 238-45), all'*Elettra* (368-90) e all'*Oreste* (vv. 917- 22); cfr. V. DI BENEDETTO, *Euripide: teatro e società*, Torino 1971, pp. 193-211.

[267] Cfr. i ragionamenti degli oligarchi a Samo nel 411 sul loro contributo alla guerra in TH. VIII 48; 63.4, su cui cfr. M. OSTWALD, *op. cit.*, (n. 220), p. 27.

[268] ARIST. *Pol.* V 5 1305a26 sgg.; cfr. con più dettagli D.S. XIII 91-96.

di richiamo al tiranno siciliano:[269] del resto Platone lo aveva conosciuto da vicino nel suo primo viaggio a Siracusa e negli anni presumibili della redazione della *Repubblica* Dionisio non godeva di buona fama in Atene, come dimostra a sufficienza l'*Olimpiaco* di Lisia del 388.[270] Ma anche per i caratteri della tirannide Platone si dedica al solito *bricolage* combinatorio di varie esperienze storiche:[271] quindi, più che render ragione della figura del tiranno con la solita inchiesta, un po' pedantesca e in ultima analisi mai risolutiva, sul "modello storico" da cui Platone si sarebbe lasciato suggestionare, forse è più utile chiedersi se nell'indicazione della *prostatike rize* quale origine della tirannide, non si nasconda il tentativo di Platone di interpretare il destino della democrazia con una riflessione nella quale convergevano esperienze sia ideologiche sia storiche del V secolo, ma che nel contempo superava la contingenza storica, che dimostrava il fallimento degli esperimenti autoritari in Atene, e finiva di "incastrarsi" perfettamente nella predisposizione dell'ordine assiologico del ciclo costituzionale-individuale che *doveva* concludersi con l'infelicità massima del tiranno e la maledizione della tirannide per confutare la tesi trasimachea.

Ora a Platone non potevano essere ignote le suggestioni della polemica antipericlea nella commedia del V secolo dove

[269] Su ciò cfr. qui [*G*].

[270] Cfr. LYS. *Olymp.* 6, dove Dionisio è chiamato apertamente «tiranno di Sicilia»; sulle tracce di polemica anti-dionigiana ad Atene negli anni '80 cfr. E. CULASSO GASTALDI, *IG I³ 228: Atene, Siracusa e i Siculi*, «Hesperìa», V (1995) pp. 145-62 (pp. 156-60); per la proposta di identificazione con Dionisio cfr. J. ADAM, *The 'Republic' of Plato*, Cambridge 1963², vol. II, a 566d5; *contra* J. ANNAS, *op. cit.* (n. 190), p. 304.

[271] Infatti la cacciata e il ritorno del tiranno a 566a9 sg. può far pensare a Pisistrato, così anche la metafora del «carro dello Stato» (566d2) può ricordare la celebre scena del rientro di Pisistrato in Atene raccontata da HDT. I 60; la richiesta poi della guardia del corpo riguarda sia Pisistrato (HDT. I 59) sia Dionisio (D.S. XIII 95); le distribuzioni di terre ai poveri, la liberazione degli schiavi e gli esili di amici richiamano invece Dionisio.

la raffigurazione di Pericle in veste di tiranno era merce comune.[272] Del resto lo stesso Tucidide riconosceva che sotto Pericle Atene «di nome era una democrazia, di fatto il dominio dell'uomo più eccellente» (Th. II 65.10),[273] anche se la razionalità e l'aristocratico distacco da interessi personali di Pericle difficilmente poteva essere confrontato con i demagoghi della democrazia platonica. D'altra parte gli esiti tirannici della confusione democratica alla fine della guerra del Peloponneso suggerivano anch'essi la parabola "eccesso di libertà"-potere autoritario, anche se poi il governo dei Trenta si era dimostrato peggiore del regime che l'aveva preceduto. Inoltre la paura della tirannide – anche se sotto forma di oligarchia – era una costante nell'immaginario democratico: oggetto di ironia da parte dell'Aristofane delle *Vespe*, era tuttavia un motivo sufficientemente serio per gli Ateniesi che nella crisi del 415 sospettavano una «trama oligarchica e tirannica» (Th. VI 60.1) e vegliavano in armi nel Theseion (61.2).

Messe insieme tutte queste suggestioni all'interno di un'evoluzione costituzionale e psichica che deve dimostrare l'insorgere della massima ingiustizia unita al massimo potere accentrato in un solo individuo, c'erano ragioni più che sufficienti per giustificare la nascita dell'uomo dalla *dynamis* illimitata dalla fragile e contraddittoria struttura politico-sociale della

[272] Su questo tema cfr. J. SCHWARZE, *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie und ihre historische und historiographische Bedeutung*, München 1971; e L. BERTELLI, *Commedia e memoria storica: Cratino ed Eupoli*, in P. DESIDERI (a cura di), *Costruzione e uso del passato storico nella cultura antica* (di prossima pubblicazione).

[273] Sono d'accordo con D. MUSTI, *op. cit.* (n. 61), p. 184, che la traduzione corrente "primo cittadino" (cfr. per esempio la trad. di M. Cagnetta, in L. CANFORA (a cura di), *Tucidide. La guerra del Peloponneso*, Torino 1996, p. 271; G. DONINI (a cura di), *Le 'Storie' di Tucidide*, Torino 1982, vol. I, p. 375) non si adatti alla visione meritocratica ed aristocratica di Pericle qui proposta, ben lontana dall'idea di una monarchia o tirannide che assumerebbe nell'interpretazione di *protos aner* come "primo cittadino".

democrazia, ovviamente della democrazia come appariva agli occhi di Platone.

2.5. *Una difesa impossibile*

In una pagina sottilmente contraddittoria, in cui cercava simultaneamente di giustificare l'apprezzamento per la libertà democratica, che si spinge a permettere anche il libero esercizio della filosofia, e insieme la marcatura della sua mancanza di limiti, L. Strauss si chiedeva «perché Socrate non assegnava alla democrazia la posizione più alta tra i regimi inferiori o piuttosto la più alta posizione semplicemente, visto che il miglior regime è impossibile».[274] Naturalmente la risposta stava nella mancanza di freni della democrazia: una conclusione tuttavia che si imponeva più per esigenze di "copione" drammatico che di convinzione. Ma anche altri si sono posti la stessa domanda e hanno dato risposte diverse che cercano di riscattare Platone dall'anti-democraticismo "di maniera" in cui una lunga tradizione l'ha collocato. A.W. Saxonhouse[275] ha tentato una diversa interpretazione dei caratteri della democrazia in *Resp.* VIII in chiave non etica, ma epistemologica: il difetto della democrazia consisterebbe in ultima istanza nell'assenza di *eide* sia nella pratica politica sia nel tipo umano corrispondente, quindi si creerebbe un conflitto tra l'«openness» democratica e la sua «formlessness» che spiegherebbe l'evoluzione tirannica. Ma, considerata *à rebours*, la democrazia non è un "declino" rispetto all'oligarchia, ma una «benedizione» (*blessing*) che libera la città dalla rigida e cupa contrapposizione tra ric-

[274] L. STRAUSS, *op. cit.* (n. 187), p. 131: di qui l'assimilazione operata da Strauss tra "razza degli eroi" di Esiodo, che interrompe la scala della decadenza, e democrazia (*ivi*, p. 130).

[275] A.W. SAXONHOUSE, *Democracy, Equality, and the Eide: A Radical View from Book 8 of Plato's 'Republic'*, «American Political Science Review», 92 (1998) pp. 273-83.

chi e poveri.[276] La «egalitarian gentleness» della democrazia è fragile perché manca della guida filosofica: più che un declino, è un'occasione perduta che apre una sfida alla filosofia. Un altro espediente per "salvare" dall'antidemocraticismo convenzionale la critica di Platone è di orientarla in senso "costruttivo", intendendola non un attacco al regime in sé, ma ai suoi "cattivi consiglieri", cioè i suoi *leaders*, e alla politica di potenza da essi suggerita:[277] con la conseguenza ovvia che «the opposition [...] is neither direct nor wholly antagonist. Rather, it is critical, indicative of Plato's effort to construct a critical ethics of politics and politics of ethics that would genuinely conciliate justice and power».[278]

Il percorso che abbiamo fatto attraverso le diverse immagini della democrazia nei dialoghi dimostra in modo incontrovertibile che Platone non riesce a vedere una pacifica convivenza tra filosofia e città democratica reale, dove c'è l'una non c'è l'altra e viceversa. È chiaro tuttavia che la critica di Platone alla democrazia non va confusa con le posizioni tradizionali dell'oligarchia ateniese: le sue obiezioni sulla capacità del *demos* e dei suoi "politici" a governarla infatti non comportano una preferenza anche nascosta per l'oligarchia, che in realtà doveva piacergli ancor meno della democrazia, perché ad essa

[276] *Ivi*, p. 278. A parte la mancata definizione di *eide* in *Resp.* VIII, la Saxonhouse deve anche rifiutare qualsiasi assetto assiologico nella descrizione dei regimi (*art. cit.*, p. 274); su questa linea, ma ben oltre, anche S.S. MONOSON, *op. cit.* (n. 15), pp. 115 sg., che deve negare qualsiasi «interpretative weight» a IX 580b dove i cinque regimi e i tipi umani corrispondenti (compresa anche la *basileia* ideale) sono collocati in una esplicita graduatoria di tipo teatrale, secondo il loro ordine d'entrata sulla scena (*ivi*, p. 118).

[277] Cfr. J.P. EUBEN, *Corrupting*, cit. (n. 120), pp. 202 sgg., *Democracy*, cit. (n. 120), pp. 220 sgg.; J.R. WALLACH, *op. cit.* (n. 108), pp. 209 sgg.; per l'idea di una critica "costruttiva" al sistema cfr. J. OBER, *How to Criticize Democracy in Late Fifth- and Fourth-Century Athens*, in J. P. EUBEN - J.R. WALLACH - J. OBER (eds.), *op. cit.* (n. 120), pp. 149-71.

[278] J.R. WALLACH, *op. cit.* (n. 108), p. 280.

non era imputabile la scusante dell'ignoranza o della povertà. Non avendo dovuto fare una scelta di campo per l'oligarchia del 404, Platone si ritiene libero di giudicarla secondo i suoi criteri personali, che ovviamente non vedono la ricchezza e il perseguimento della potenza personale al primo posto. Ma se l'esperienza biografica – contando quindi anche la condanna di Socrate – ha inciso nella formazione dei suoi giudizi politici, essa è servita solo a suggerirgli di prendere una salutare distanza dalla politica reale. Platone non condivide né la visione pseudosenofontea di un *demos* composto di *poneroi* per nascita né la sentenza sommaria dell'opportunista Alcibiade che considera la democrazia una conclamata *anoia* (Th. VI 89.6), e non c'è neppure un disprezzo di classe verso di essa, perché dei suoi errori sono responsabili sia il *demos* sia i suoi *leaders* "colti": la democrazia è condannata proprio per la mancanza di una "cultura politica" che sappia individuare i fini scientificamente fondati di una società, che *per necessità* dovrà essere gerarchica e quindi non-democratica.

La città democratica si trasforma quindi nel macrotesto in cui si mette alla prova l'estrema difficoltà della *philosophia agens in rebus*, e simmetricamente la lezione della sua diagnosi in *Resp.* VIII conferma che Platone non prevede nessuna via di salvezza per essa, se non l'implosione del sistema a causa dei suoi stessi principi, o, meglio, assenza di principi.[279]

Lucio Bertelli

[279] Soltanto dopo la chiusura del presente saggio ho potuto avere accesso, grazie alla cortesia dell'Autore, al libro di J.F. PRADEAU, *Platon, les démocrates et la démocratie*, Napoli 2005: devo dichiarare il mio completo accordo con la sua critica ai "salvatori" di Platone *malgré lui* (cfr. per es. pp. 16 sg).

[F] *La città delle api*

Le api, l'alveare e lo sciame compaiono più volte nell'opera di Platone, sia in senso letterale che metaforico. Nel *Fedone* (82b), per esempio, le api sono ricordate con le vespe e le formiche in quanto in esse si reincarnano le anime di coloro che hanno esercitato la virtù propria del buon cittadino, ciò che non impedisce di richiamare poco oltre l'insetto anche per la pericolosità del suo pungiglione, nel tentativo di mettere in guardia dai rischi insiti nel discorso di chi tende a far valere in ogni modo le proprie opinioni (91c). Nel *Menone* (72a-b) l'immagine dell'ape fornisce lo spunto per avviare l'esame sulla natura della virtù, mentre nello *Ione* (534a-b) ricorre la nota similitudine dei poeti che come api attingono i loro canti dalle sorgenti dei giardini delle Muse. Precedenti letterari e probabilmente anche credenze popolari dovettero esercitare la loro influenza su queste pagine, ma è nella *Repubblica* che l'ape e il mondo dell'alveare, lungi dall'essere semplici richiami più o meno estesi con valenze proprie o traslate, diventano il mezzo per un'ampia e articolata argomentazione con importanti valenze teoriche. Anche in questo caso, come si vedrà, i richiami letterari risultano fondamentali per comprendere quale forza argomentativa l'alveare assuma nella trattazione della *Repubblica*, dove le api e soprattutto il fuco, il parassita distruttore della regolata vita dello sciame, servono per chiarire le dinamiche della degenerazione della *kallipolis*. Si tratta di un'immagine dal forte impatto, tanto che essa è ripresa, anche se solo ac-

cennata, pure nel *Politico* (293d), dialogo molto probabilmente successivo alla *Repubblica*. Lo straniero, nel suo scambio di battute con Socrate il giovane, durante la descrizione della *orthe politeia*, ribadendo come questa debba essere retta da capi veramente dotati di sapere e non solo tali all'apparenza, sostiene che essi per il bene della città hanno tra i loro doveri anche quello di uccidere persone o dedurre colonie come sciami di api (ἀποικίας οἷον σμήνη μελιττῶν ἐκπέμποντές ποι) per controllare il numero della popolazione. Se dunque l'immagine dell'alveare è diventata una metafora politica di lunghissima tradizione,[1] gran parte del merito va a Platone che ha saputo costruire attorno al mondo delle api un discorso tanto persuasivo ed efficace sul piano teorico, quanto attraente e coinvolgente dal punto di vista letterario.

1. *L'alveare tra* automaton *e* paideia*: le ragioni teoriche di una scelta*

Il lettore della *Repubblica*, giunto all'ottavo libro, è ormai avvezzo alle immagini animali. Attraverso una curata elaborazione formale esse rispondono a diversi intenti: sono prima di tutto un ricercato gioco letterario, ma permettono anche di costruire una complessa argomentazione antropologica e psicologica, che investe di volta in volta l'ordine etico e quello politico,[2] presentandosi come un prezioso supplemento d'indagine quando i rigorosi criteri del discorso astratto mostrano i loro li-

[1] Si veda la parte dedicata alla simbologia dell'ape e dell'alveare all'interno del volume di D. PEIL, *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, München 1983, pp. 166-301.

[2] Sulle metafore animali in Platone alcune interessanti osservazioni si trovano in J. FRÈRE, *Les métaphores animales de la vaillance dans l'œuvre de Platon*, in B. CASSIN - J.-L. LABARRIÈRE (éd.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris 1997, pp. 423-34. Per una sintetica rassegna delle immagini presenti nella *Repubblica* rinvio a D. TARRANT, *Imagery in Plato's 'Republic'*, «The Classical

miti. I personaggi del dialogo vi ricorrono più volte per spiegare i compiti e le funzioni delle varie componenti della *kallipolis*. Rimane scolpito nella mente il grande quadro attraverso cui vengono delineati a più riprese i rapporti tra il corpo dei *phylakes* e il resto del *plethos*, tra i cani guardiani e il gregge. Nel terzo libro, quando Socrate con i suoi interlocutori ricerca la natura del *phylax* – il quale deve essere sollevato da tutte le altre occupazioni per potersi dedicare alla guerra –, si afferma che essa non può differire da quella di un cucciolo di buona razza (γενναίου σκύλακος, 375a). In modo analogo, poco oltre, quando si è già giunti alla distinzione all'interno dei *phylakes* tra chi dovrà principalmente comandare e chi dovrà eseguire gli ordini, Socrate riprenderà e svilupperà ancora l'immagine, concludendo che il *corpus* sociale, suddiviso in *archontes*, *epikyroi*, *demiourgoi* e *georgoi*, può essere paragonato al gregge, pronto ad accamparsi per respingere sia attacchi interni che esterni «se qualche nemico dovesse muovere contro il gregge come un lupo (ὥσπερ λύκος ἐπὶ ποίμνην, 415e)». Si tratta di un punto particolarmente importante all'interno della narrazione e dell'argomentazione della *Repubblica*: per la prima volta si accenna al pericolo della degenerazione che verrà poi ripreso e analizzato nell'ottavo e nel nono libro. Sempre sfruttando le potenzialità insite nella *eikon*, Socrate cerca dunque di chiarire che il pericolo consiste nell'allevare dei cani che per diversi motivi si possono trasformare in lupi, un pericolo che può essere evitato solo con il ricorso alla *orthe paideia* (cfr. 416b sgg.), senza eccitare i *phylakes* contro gli altri cittadini. È qui, nel finale del terzo libro, che Platone attribuisce a Socrate il rifiuto della proprietà privata, della dispensa personale e di qualsiasi altra fonte di ricchezza individuale. Si tratta di un veemente attacco alla ricchezza che genera, oltre al lusso e ai rivolgimenti politici, soprattutto *argia* (422a), l'inattività, come

Quarterly», XL (1946) pp. 27-34, saggio che accenna nella parte finale proprio al ruolo del fuco.

vedremo nella *eikon* dell'ottavo libro una delle caratteristiche del fuco, rovina del perfetto alveare.

Cani guardiani che diventano lupi: in questa anticipazione Socrate sembra voler gettare le basi per spiegare, sempre attraverso l'immagine del gregge, la progressiva degenerazione della *kallipolis*. Non sarà invece così: il gregge viene sostituito dalla grande immagine dell'alveare che si snoda per tutto il libro ottavo e si estende anche nel nono.[3] Chiarire i motivi di questa sostituzione significa cercare di comprendere le ragioni di alcune scelte operate da Platone.

Perché dunque questo accantonamento del gregge? Una ragione è probabilmente di natura teorica: il gregge nella *Repubblica* è funzionale a descrivere i compiti dei *phylakes* e ad illustrare a livello psichico le pulsioni dello *thymoeides*. La degenerazione della città è causata invece dalla sfera degli *archontes* che poi si specificheranno nei filosofi re, introdotti nel dialogo molto dopo l'apparizione dell'immagine del gregge. La svolta si attua infatti nel corso del libro V. L'indagine dello stato degenerato in cui si trovano le altre città comporta appunto la comparsa di una nuova figura rimasta fino ad allora in ombra, cioè del filosofo, garante non solo della correzione dei costumi quando si allontanano da quelli della *kallipolis*, ma anche della possibile realizzazione dello stesso progetto descritto, come risulta dalle parole di Socrate:

A meno che, dissi io, i filosofi non regnino nelle città, oppure quanti ora son detti re e potenti non si diano a filosofare con autentico impegno, e questo non giunga a riunificarsi, il potere politico cioè e la filosofia, e ancora quei molti, la cui natura ora tende a uno di questi poli con esclusione dell'altro, non vengano obbligatoriamente impediti –

[3] Sul ruolo della metafora del gregge e del pastore nell'organizzazione del *Politico* cfr. il recente contributo di J. PFEFFER MERRILL, *The Organization of Plato's Statesman and the Statesman's Rule as a Herdsman*, «Phoenix», LVII (2003) pp. 35-56.

non vi sarà, caro Glaucone, sollievo ai mali delle città, e neppure, io credo, a quelli del genere umano; né mai prima d'allora questa costituzione, che il nostro discorso è venuto delineando, potrà nascere nei limiti della sua possibilità e veder la luce del sole (473c-e).

Pur contiguo al guardiano, che con esso condivide una natura predisposta ad apprendere, tanto che Socrate lo definirà appunto *philosophos* di natura oltre che *thymoeides* (375e), il filosofo descritto a partire dal quinto libro, sottoposto ad un preciso *cursus* educativo, non va confuso con il *phylax*: ricopre una funzione puramente di comando che a livello psichico trova il suo corrispettivo nella parte razionale dell'anima, il *logistikon*.

Se vuoi allora, dissi io, diremo di lui che, come in un favo nasce (ἐγγίγνεται) un fuco, malattia dell'alveare, così anche un simile uomo [l'uomo oligarchico] nasce (ἐγγίγνεσθαι) come un fuco nella sua casa, malattia della città?

È l'inizio (552c) della grande immagine attraverso la quale Socrate descriverà la progressiva e inarrestabile corruzione dell'uomo timocratico, incapace di seguire gli insegnamenti del padre, e della parallela costituzione. Ma il lettore attento si ricorderà che questo sviluppo della *eikon* dell'alveare ha un'anticipazione nel libro precedente, quando Socrate è alle prese ancora con la figura del *philosophos*, un'anticipazione assolutamente essenziale per comprendere appieno gli utilizzi successivi dell'immagine e i valori ad essa connessi. È qui che Platone per la prima volta introduce le api come necessario supporto argomentativo:

Del resto vedi, Glaucone, dissi: non commetteremo ingiustizia verso i filosofi che da noi si sono formati, bensì daremo loro giuste spiegazioni quando li costringeremo ad assumersi la cura e la difesa degli altri. Diremo infatti che "nelle altre città chi è diventato filosofo è logico non partecipi alle fatiche politiche: infatti si è formato spontaneamente (αὐτόματοι γὰρ ἐμφύονται), senza la volontà della rispettiva costituzione, ed è giusto che chi si è formato da solo (τό γε αὐτοφυές), a

nessuno debitore del proprio nutrimento, non voglia poi versarne ad alcuno la ricompensa; quanto a voi però, noi vi abbiamo generato, per voi stessi e per il resto della città, perché siate quali i capi e i re negli alveari..." (520a-b).

Dunque, diversamente da quanto avviene in tutte le altre città, i *phylakes* nella *kallipolis* non nascono spontaneamente. Il rifiuto di una generazione spontanea, frutto della sorte, è il punto essenziale attorno a cui si snoda il confronto con l'alveare, e non a caso. La generazione all'interno dell'alveare e le sue varie articolazioni dovevano essere infatti al centro di vivaci discussioni, come lascia intendere il *De generatione animalium* di Aristotele, elencando le varie tesi possibili proprio sulla riproduzione delle api: tra queste non manca la generazione spontanea:

La riproduzione delle api presenta molte difficoltà. Se infatti, nel caso dei pesci, il processo riproduttivo di alcuni è tale che generano senza accoppiamento, ciò sembra accadere, a giudicare da quanto appare, anche per le api. È necessario infatti o che trasportino, come alcuni dicono, la prole da altrove (φέρειν [...] ἄλλοθεν) (e questa o nasce spontaneamente [φυόμενον αὐτόματον] o è partorita da qualche altro animale) o che esse generino, oppure che trasportino una parte e una parte generino (e infatti alcuni dicono che trasportano solo la prole dei fuchi). Nel caso poi generino, o è accoppiandosi o senza accoppiarsi; accoppiandosi o ciascun genere genera per sé, oppure un solo genere tutti gli altri, oppure un genere unendosi con un altro. Dico per esempio che le api nascono dall'unione delle api, i fuchi dai fuchi e i re dai re, oppure tutte le altre da uno solo, come per esempio dai cosiddetti re o capi, o dai fuchi e dalle api. Alcuni infatti dicono che i primi sono maschi, le seconde femmine, altri invece che le api sono maschi e i fuchi femmine.

Ma queste sono tutte cose impossibili ... (III 10 759a8 sgg.).

Non è qui il caso di ripercorrere puntualmente l'argomentazione aristotelica, il mutamento di prospettiva avvenuto tra la *Historia animalium* e il *De generatione* e infine la risposta che al problema fornisce lo stesso Aristotele, preoccupato, di fronte

al caso complesso e atipico dell'alveare, di salvare i principi generali della sua zoologia.[4] È utile notare solo, per comprendere la genesi del processo metaforico platonico, come la categoria di *automaton*[5] possa aver influito, a questo punto dell'argomentazione della *Repubblica*, sulla particolare scelta dell'alveare, il quale, ben lungi dal presentarsi come un dato di natura chiaro ed indiscusso, è sottoposto a varie letture ed interpretazioni. Questo aspetto permette a Platone, non vincolato ad una ferrea ed incontrovertibile realtà naturalistica, di adattare quanto di volta in volta risulta più funzionale all'argomentazione.

Che il problema della generazione sia un aspetto centrale su cui Platone intende concentrare l'attenzione nella costruzione di questa immagine, lo si coglie da ulteriori segnali. Αὐτόματοι ἐμφύονται di *Repubblica* rimanda, con la forza di un chiaro richiamo intertestuale, a αὐτόματοι ἀναφύονται; con questo sintagma Teodoro, nel discorso avuto con Socrate, parla dei filosofi ionici, in particolare dei seguaci della scuola di Eraclito, i quali senza maestri «nascono spontaneamente, da dove ciascuno di loro trovi un'ispirazione divina (ὁπόθεν ἂν τύχῃ ἕκαστος αὐτῶν ἐνθουσιάσας) e l'uno ritiene che l'altro non sappia niente (180c)». Siamo agli antipodi della *kallipolis*, tracciata nella ideale biografia letteraria di Socrate qualche anno prima di questo incontro riferito nel *Teeteto*, avvenuto a poca distanza dalla morte del filosofo.[6]

L'*automaton* sembra dunque portare con sé in Platone una riflessione più generale sull'educazione. È quanto si può ri-

[4] Me ne sono occupato nel contributo *Le api tra mito e scienza*, in O. LONGO - A. MINELLI (a cura di), *Entomata. Gli insetti nella scienza e nella cultura dall'antichità ai giorni nostri*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Memorie [Classe di Scienze Fisiche, Matematiche e Naturali], vol. XXXIX, Venezia 2002, pp. 131-49.

[5] Sulla generazione spontanea all'interno del sistema aristotelico cfr. inoltre *Hist. anim.* V 1 539a22, 19 551a1; *De gen. anim.* III 9 758a30, 758b7, 759a7 e soprattutto 11 762a8 sgg.

[6] Cfr. *Theaet.* 142c.

scontrare ancora, sempre con significative allusività intertestuali, nel *Menone*, nella discussione che, ambientata negli ultimi anni della guerra del Peloponneso – forse quelli della *Repubblica* –, Socrate ha con il suo futuro accusatore Anito. Il tema verte ancora una volta su un argomento caro a Socrate, l'insegnabilità della virtù. Da quali maestri dunque – chiede Socrate – bisogna recarsi in Atene? Ad un dubbioso Socrate risponde un sicuro Anito: da qualsiasi καλὸς κἀγαθός, da qualsiasi persona perbene: ognuno è in grado di fornire una buona preparazione (92e). Pare di sentire qui anticipata la tesi che di lì a qualche anno sosterrà Meleto, a nome anche di Anito, rivolgendo l'accusa a Socrate che, stando all'*Apologia*, dovrebbe alla fine ammettere di essere l'unico, in una città di καλοὶ κἀγαθοί, a non avere le capacità di rendere qualcuno καλὸς κἀγαθός, anzi di saperlo solo corrompere: «– Tutti dunque gli Ateniesi sono in grado di formare persone perbene, tranne me, io solo li rovino. È così che dici? – È proprio esattamente così che dico» (25a). Ma, per rimanere al *Menone*, di fronte alle certezze di Anito, Socrate insinua il dubbio: «Queste persone perbene sono diventate tali spontaneamente (ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ἐγένοντο τοιοῦτοι) e senza aver appreso nulla da nessuno sono tuttavia in grado di insegnare agli altri ciò che essi non appresero?» (92e). Anito ancora una volta non ha tentennamenti e conclude per la possibile trasmissione del sapere, ma gli esempi presentati da Socrate di Temistocle, Aristide, Pericle e del suo rivale politico Tucidide di Melesia fanno nascere perplessità e alla fine lo stesso Anito vacilla, non sapendo controbattere nulla sull'effettiva insegnabilità dell'*arete*.

È lo stesso orizzonte che si ripresenta nell'*Alcibiade I*, ambientato nel 430, una delle collocazioni cronologiche più alte dei dialoghi platonici. Socrate, alle prese con un Alcibiade ancora giovane, lo costringe ad ammettere la sua *amathia* (118b): egli pertanto si dà cura della città prima di aver ricevuto la necessaria educazione. È il modo in cui si comporta comunque anche la maggior parte degli Ateniesi che hanno nelle mani le

sorti della città, «con esclusione di pochi, forse del tuo tutore Pericle (πλὴν ὀλίγων γε καὶ ἴσως τοῦ σοῦ ἐπιτρόπου Περικλέους, 118c)». All'affermazione di Alcibiade, il quale riferisce come corra voce che Pericle sia diventato sapiente non spontaneamente (οὐκ ἀπὸ ταὐτομάτου σοφὸς γεγονέναι), ma a seguito della frequentazione di molti *sophoi*, prima di Pitocle e Anassagora, ora, uomo ormai maturo, di Damone, Socrate non si lascia sfuggire l'opportunità d'indagare se tutto ciò possa avere delle sicure basi. Anche nell'*Alcibiade I* il caso dei figli di Pericle sembra smentire che la *sophia* sia insegnabile e pure i risultati ottenuti, oltre che con Alcibiade, con suo fratello Clinia non sono incoraggianti. Il discorso nell'*Alcibiade I* viene bruscamente interrotto, ma anche in questo dialogo, molto probabilmente da annoverare tra i primi composti da Platone, si notano gli stessi temi di fondo: l'*automaton* è strettamente intrecciato con i problemi dell'educazione e della formazione della classe dirigente della città.

Sarà proprio con un altro Clinia, il cugino di Alcibiade, che Socrate ritornerà nell'*Eutidemo* a discutere ancora negli anni finali della guerra del Peloponneso sul tema se la *sophia* sia insegnabile o se non si accosti agli uomini spontaneamente (ἀλλὰ μὴ ἀπὸ ταὐτομάτου παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις, 282c), un tema dunque che stette a cuore a Socrate per tutto il corso della sua vita, almeno stando alla biografia letteraria costruita da Platone. Di fronte all'affermazione di Clinia che essa risulta certamente insegnabile, nonostante questo aspetto non sia stato affrontato nell'occasione specifica del dialogo, Socrate, felice (ἡσθείς), è riconoscente al suo interlocutore per averlo esentato dal trattare un argomento che avrebbe richiesto molta analisi (σκέψεως πολλῆς).

I casi presentati sono tutti tratti dal *corpus* platonico, ma non si deve pensare che l'*automaton* legato all'educazione e ai processi di trasmissione del sapere sia una costante solo del ritratto socratico fornito da Platone, anzi. È Senofonte che ci offre il quadro più completo ed articolato del problema in uno

degli incontri più estesi dei *Memorabili*, quello che vede di fronte Socrate ed Eutidemo. Nonostante gli sforzi di Joël[7] di vedere nell'Eutidemo di Platone lo stesso personaggio senofonteo, i due non vanno confusi, ma è interessante notare alcune convergenze tra il racconto offerto dai *Memorabili* e il passo citato del *Teeteto*. Senofonte sembra quasi voler esplicitare quanto è semplicemente accennato da Platone. Il tema di fondo riguarda infatti il comportamento di Socrate con coloro che presumevano di aver raggiunto la *paideia ariste* e che si vantavano della loro *sophia* (IV 2.1): questo è il fine della messa in scena dell'incontro tra Socrate ed Eutidemo, grande collezionatore di detti dei più famosi poeti e saggi.

Ricostruire puntualmente tale incontro, molto articolato, ci porterebbe troppo lontano ed esulerebbe dal tema specifico trattato in queste pagine. Basti qui ricordare come Senofonte descrive il primo abboccamento:

> Socrate, volendo stimolare Eutidemo, disse che era stupido pensare che nelle arti degne di poco conto non si diventa abili senza maestri capaci, mentre il comandare la città, compito più grande di tutti, si accosta spontaneamente agli uomini (ἀπὸ ταὐτομάτου παραγίγνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις, IV 2.2).

Ἀπὸ ταὐτομάτου παραγίγνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις: la stessa espressione che ritroviamo nel *Teeteto* platonico. Non è improbabile che attraverso l'omonimia dei personaggi Platone e Senofonte abbiano inteso dialogare e forse polemizzare proprio sul tema della trasmissione del sapere. È noto che l'insegnabilità della virtù risulta una delle tante aporie riscontrabili nella biografia letteraria socratica. Anche solo questa rapida rassegna mostra le diverse risposte che il Socrate platonico e il Socrate senofonteo hanno fornito, in tempi e in circostanze differenti, al problema, ma, per tornare al passo della *Repubblica*, è interessante sottolineare come proprio sotto la categoria del-

[7] Cfr. quanto riferito in *R.E.*, VI, 1909, s.v. *Euthydemos*, coll. 1504-5.

l'*automaton* la metafora dell'alveare si presenti soprattutto come una riflessione sulla corretta educazione, presupponendo il dibattito che Platone e la restante produzione socratica hanno sviluppato su tale aspetto. È questo che preme a Platone rimarcare, come mostra anche la particolare scelta stilistica di aprire il confronto con i re all'interno dell'alveare attraverso l'accostamento enfatico di tre pronomi personali volti ad evidenziare lo stretto rapporto che deve intercorrere da una parte tra i fondatori della città ideale e i filosofi e dall'altra tra la *kallipolis* e i filosofi stessi (ὑμᾶς δ'ἡμεῖς ὑμῖν τε αὐτοῖς τῇ τε ἄλλῃ πόλει, 520b), i quali non sono il frutto del caso – come spesso avviene, stando a quanto Socrate ha modo di dire anche altrove, nelle città reali, Atene in testa –, ma di una attenta e oculata progettazione. In questa città alveare quindi, una volta rifiutata la generazione spontanea, viene accolta la generazione esterna – ipotizzata come si è visto, stando ad Aristotele, anche per l'alveare in natura – che fa dei filosofi la prole dei fondatori della *kallipolis* (ἐγεννήσαμεν), unica vera garanzia di conservazione della comunità che presto, come mostra l'ottavo libro, con la nascita interna del fuco (ὡς ἐν κηρίῳ κηφὴν ἐγγίγνεται [...] οὕτω καὶ τὸν τοιοῦτον ἐν οἰκίᾳ κηφῆνα ἐγγίγνεσθαι) corre verso la sua inarrestabile rovina. Tale generazione, che scongiura l'*automaton*, è quindi implicitamente garante di *paideia*. Platone non lo lascia comunque sottinteso, anche se ciò sarebbe facilmente deducibile sulla base delle altre conversazioni socratiche, non solo platoniche: i filosofi, così creati, avranno come modello i capi e i re dell'alveare, anzi saranno educati meglio e in modo più completo degli altri filosofi (ἄμεινόν τε καὶ τελεώτερον ἐκείνων πεπαιδευμένους), più capaci di partecipare di entrambe le cose, cioè della ricerca del sapere e del governo della città. L'alveare in ultima istanza serve come parametro per la creazione di ἄνδρες πεπαιδεύμενοι.

Con il quadro delineato è forse più facile cogliere anche le dinamiche della degenerazione: essa appare ancora una volta come un problema di *paideia*. Il ricorso al fuco, esplicitando la

corruzione cui va incontro la fascia alta del *corpus* sociale, mostra come il mutamento sia a carico di chi detiene il potere e non il risultato di una rivoluzione che parte dal *plethos*, il quale ne è investito solo alla fine. Ma prima di analizzare più a fondo queste dinamiche, è forse il caso di ritornare alla domanda iniziale, ai motivi della scelta dell'alveare. Tale scelta si mostra dunque funzionale alle esigenze teoriche del generale discorso della *Repubblica*. Ma se vi sono ragioni di coerenza discorsiva interna, non vanno neppure trascurati i richiami culturali e letterari che una tale immagine portava con sé. La grande *eikon* dell'ottavo libro evidenzia una sapiente costruzione letteraria, un fine gusto per richiami e allusioni in parte ancora rintracciabili. L'ape e l'alveare nel V-IV secolo avevano alle loro spalle già una lunga vita come simbolo politico e religioso, la cui storia usciva dagli angusti confini della Grecia.[8] Probabilmente di tutto questo passato Platone era ben a conoscenza, ma le api e l'alveare, con le loro dinamiche interne non sempre del tutto chiare, vantavano anche una lunga storia letteraria che le pagine di *Repubblica* intendono richiamare. Ciò è evidente fin dalle prime parole di Socrate che introducono l'immagine del fuco (552c).

Dunque, Adimanto, i fuchi alati il dio non li ha fatti tutti privi di pungiglione (ἀκέντρους), e di quelli che camminano alcuni pure senza di esso, altri invece dotati di temibili pungiglioni (δεινὰ κέντρα ἔχοντας)?

Il richiamo al dio dà a queste parole la forza di un *incipit* di un mito di creazione e la memoria letteraria corre ad Esiodo che, proprio ricorrendo al fuco, nella *Teogonia*[9] spiega l'apparizione della donna, male (κακόν) per l'uomo, come malanno

[8] Rimando in proposito al mio *Presenze simboliche dell'ape nella Grecia antica*, Firenze 1998.

[9] Cfr. vv. 594 sgg. L'immagine dell'alveare ricorre in Esiodo anche in *Op.* vv. 303 sgg.

(νόσημα) per la città della *Repubblica* è il fuco che si incista nella casa, un malanno che è frutto di inattività e di parassitismo. L'immagine dell'alveare degenerato subito dalla sua apparizione lascia intendere, anche attraverso l'implicito richiamo letterario esiodeo, che essa investe problemi legati all'uso dei beni di sussistenza e alla divisione dei ruoli e dei compiti all'interno della società. La storia letteraria dell'ape si dovette dunque presentare a Platone in tutta la sua ricchezza come un potente strumento per recuperare molte delle tematiche di volta in volta accostate all'immagine, in un dialogo continuo, fatto di rimandi più o meno espliciti o di semplici allusioni, con i testi e gli autori. La ricostruzione di questo dialogo può fornire ulteriori tasselli per meglio intendere gli scopi dell'operazione attuata nella *Repubblica*.

2. *Le ragioni letterarie*

Un autore che Platone doveva conoscere certamente bene è Democrito. Se l'impegno all'interno dell'alveare e la sopportazione della fatica sono le virtù principali riconosciute da Esiodo alle api contrapposte agli inattivi fuchi, non sempre le api hanno rivestito il ruolo di modello positivo. A fornircene la prova è una breve citazione proprio di Democrito, conservataci da Stobeo all'interno di una sezione dedicata al risparmio, un περὶ φειδωλίας (3, 16, 17): «gli avari hanno il destino dell'ape: lavorano come se dovessero vivere per sempre (οἱ φειδωλοὶ τὸν τῆς μελίσσης οἶτον ἔχουσι, ἐργαζόμενοι ὡς ἀεὶ βιωσόμενοι, DK B227)». Troppo poco ci è dato sapere, in assenza di altre indicazioni utili per contestualizzare la frase con più precisione, ma non è improbabile che Democrito, riprendendo una tradizione popolare e apertamente riallacciandosi, per opporvisi, ad Esiodo, sviluppasse riflessioni sull'uso della ricchezza all'interno dell'*oikos*.

Ma le api e l'alveare non sono al servizio solo della sfera privata. Nella commedia che è considerata come la più ricca di implicazioni politiche di tutto il *corpus* aristofaneo, le *Vespe*,

rappresentate alle Lenee del 422, l'alveare viene portato in scena. Questa volta non sono però le api ad essere protagoniste; il richiamo alle *melissai* è sparuto e poco significativo, dominano invece le vespe che impersonano nel coro i vecchi ateniesi orgogliosi di aver scacciato con il loro pungiglione (*kentron*) i barbari a Salamina e ora sono sopraffatti dalla folle passione per i processi, ostaggi inconsapevoli per buona parte della commedia del demagogo Cleone. È a loro che va il merito di aver gettato le basi della potente democrazia ateniese, in grado di reggersi grazie al tributo versato dagli alleati. Vespe e api sono in natura due mondi contigui, ma incomunicabili. Ciò che è impossibile in natura si realizza però nella parabasi aristofanea che, mettendo in relazione i due insetti, attraverso una zoologia fantastica, ritrae la particolare situazione della *polis*-alveare ateniese.

Se ci osserverete da molti punti di vista, troverete che noi assomigliamo in tutto, nel carattere e nei modi di fare, alle vespe. Per prima cosa non c'è animale che, irritato, sia più irascibile e scostante di noi. E poi anche in tutto il resto ci organizziamo come le vespe: ci riuniamo in sciami come se dovessimo andare in vespai, alcuni a fare i giudici dall'arconte, altri dagli Undici, altri ancora nell'Odeion, tutti stretti insieme, fitti fitti rasentando le mura, con la testa rivolta a terra, muovendoci a fatica come le larve nelle celle. Per il resto ci diamo un gran da fare per il nostro sostentamento: pungiamo tutti e ci procuriamo di che vivere. In mezzo a noi però si sono messi (ἡμῖν εἰσιν ἐγκαθήμενοι) dei fuchi senza pungiglione, che, standosene lì, mangiano il frutto del nostro tributo senza fare fatica. Questa è la cosa che ci fa più male, che uno, senza aver fatto il militare, si pappi la nostra paga, senza aver mai preso per questa terra né un remo, né una lancia, né [...] una vescichetta. Ma, per farla corta, secondo me in futuro nessun cittadino, se non ha il pungiglione, dovrà prendere il triobolo (vv. 1102-21).

Uscendo dalla finzione drammatica, Aristofane nella parabasi offre dunque una interpretazione delle dinamiche perverse della città, ormai stremata da quasi dieci anni di guerra. La

vicinanza tra la prosa platonica e la comicità aristofanea è più volte rintracciabile all'interno dei dialoghi, tanto da essere un dato ormai assodato dalla critica.[10] È quindi assai probabile che il Platone dell'ottavo libro della *Repubblica* avesse ben presente questi versi di cui arricchisce l'immagine principalmente con l'inserimento dei fuchi con il pungiglione, in natura assenti, che tanto assomigliano proprio alle vespe aristofanee, unendo il parassitismo – anche queste ultime vivono ora del tributo degli alleati – alla sfrenata ingordigia. Si è a lungo discusso sulla posizione filopopolare o conservatrice di Aristofane proprio a partire da questi versi delle *Vespe*, ma è forse più utile sottolineare la capacità di Aristofane di riprendere e sviluppare immagini che dovevano essere diffuse ampiamente nell'Atene del tempo. Tanto diffuse che questi versi, prima di giungere a Platone, non caddero nel vuoto.

Nota e consacrata da una lunga tradizione di studi filologici ed esegetici è la lunga *rhesis* (vv. 195-249) rivolta da Teseo ad Adrasto nelle *Supplici* di Euripide, soprattutto la parte dedicata alla riflessione sulle classi dei cittadini che compongono il corpo civico delle *poleis*. Si tratta di versi che hanno incontrato non poche proposte di espunzione in quanto risulterebbero scarsamente funzionali alle precedenti argomentazioni. Vale però la pena rileggerli con un occhio rivolto proprio all'alveare.

Come spesso avviene sulla scena ateniese, anche il poeta tragico, sfruttando il mito, non si lascia sfuggire l'opportunità di rivolgere concrete esortazioni ai suoi concittadini. Attraverso le parole di Teseo ad Adrasto, a partire dal v. 229 Euripide ritrae la realtà ateniese dei mesi della rappresentazione (423-22), in cui doveva essere acceso il dibattito sull'opportunità di concludere la pace: «guidando tutti gli Argivi alla spedizione militare, quando gli indovini pronunciarono i responsi, disprezzandoli e con violenza contravvenendo agli dèi, hai di-

[10] Cfr. qui, al riguardo, vol. IV, [D], pp. 233-56.

strutto la città, lasciandoti trascinare da giovani (νέοις παραχθείς), che amano essere onorati ed esaltano le guerre senza rispettare la giustizia, rovinando i cittadini, chi per brama di cariche militari, chi, preso in mano il potere, per fare violenza, chi per guadagno, senza considerare se il popolo sia danneggiato subendo queste cose». I νέοι nominati da Teseo ricordano da vicino i νεώτεροι della parabasi delle *Vespe* (v. 1101), i giovani privi di scrupoli che, senza aver servito nell'esercito, si mettono a sperperare le ricchezze faticosamente accumulate; è chiaro il riferimento ai demagoghi cleoniani, ai fuchi senza pungiglione – per riprendere l'immagine aristofanea – che mangiano senza fatica alle spalle degli altri. Ma le consonanze non si arrestano qui.

Tre sono i gruppi dei cittadini: i ricchi, inutili e che bramano sempre di più; quelli che non hanno niente e che scarseggiano dei mezzi per vivere (σπανίζοντες βίου), tremendi. Danno ampio spazio all'invidia e lasciano malefici pungiglioni in coloro che hanno (ἐς τοὺς ἔχοντας κέντρ' ἀφιᾶσιν κακά), ingannati dalle parole di capi malvagi. Delle tre parti, quella che sta in mezzo, salva la città, custodendo l'ordine che la città impone (vv. 238-45).

'Ες τοὺς ἔχοντας κέντρ' ἀφιᾶσιν κακά: «lanciano contro gli abbienti cattive frecciate» – traduce Olimpio Musso – «ils assaillent de traits cruels les possédants» – rende Henri Grégoire – tutte proposte che, assegnando un valore traslato al termine *kentron*, oscurano qualsiasi riferimento metaforico all'alveare e non permettono di cogliere le allusioni di Euripide al testo di Aristofane.[11] Alla bipartizione di Aristofane Euripide

[11] Che l'espressione vada invece intesa in senso proprio, credo sia provato in modo inequivocabile dal parallelo con le *Vespe*, in cui il corifeo, incitando i suoi compagni a muovere contro Santia, il servo di Filocleone, invitandoli a sollevare il pungiglione e a rivolgerlo ostilmente contro di lui, riccorre proprio al verbo ἵημι: κἀξείρας τὸ κέντρον εἶτ' ἐπ' αὐτὸν ἵεσο. Si tenga inoltre conto che nel caso delle *Vespe* e delle *Supplici* non si tratta di una semplice ripresa che riutilizza immagini ampiamente diffuse nella *polis* del tempo;

contrappone una divisione per tre del corpo civico, intesa a valorizzare la classe dei piccoli proprietari che sanno vivere del loro lavoro, gli *autourgoi*, una divisione che dovette catturare l'attenzione di Platone che per tutta la *Repubblica* procede, come è ben noto, con la tripartizione non solo della *polis*, ma anche dell'anima.

È tutto questo patrimonio simbolico e letterario, e chissà quant'altro ancora, che giunge a Platone quando compone la *Repubblica*, in particolare la descrizione della degenerazione della *kallipolis*. Da questa tradizione letteraria Platone attinge, contaminando forme poetiche molto differenti – il poema didascalico, la commedia e la tragedia –, quanto è funzionale alla creazione della sua *eikon*, con il recupero dei fuchi esiodei e con lo sfruttamento della forza metaforica del *kentron* già elaborata da Aristofane e da Euripide. Le varie forme costituzionali degenerate, a partire dall'oligarchia, e i corrispondenti caratteri umani ad esse legati trovano così la loro spiegazione attraverso il costante richiamo alle dinamiche di un alveare che non è la copia di quanto si trova incontestabilmente in natura, ma che appare come una costruzione fantastica.

3. *Un alveare corrotto*

Se l'immagine introdotta nel libro VII è tutta costruita attorno al problema della generazione dei filosofi re e sulla ne-

troppi sono i rinvii puntuali tra i due testi che si richiamano attraverso spie lessicali, non da ultimo quella del βίος: i nullatenenti delle *Supplici* che scarseggiano dei mezzi per sopravvivere (σπανίζοντες βίου) e che quindi possono procurarsi il vitto solo ricorrendo ai loro malefici pungiglioni, ricordano le orgogliose vespe aristofanee che tutti pungono per procurarsi di che vivere (κἀκπορίζομεν βίον, v. 1113). La datazione delle *Supplici* è incerta, me se, come sembra, esse vanno collocate nelle Dionisie del 422, furono portate in scena solo a pochi mesi di distanza dalle *Vespe* e i versi analizzati si presenterebbero come una specie di *parakomodia* – se è concessa l'espressione – con cui Euripide, riprendendo la precedente immagine di Aristofane, torna a riflettere sulla situazione ateniese con un'altra prospettiva.

cessità di fornire loro un'educazione, la ripresa dell'ottavo libro con i richiami ad Esiodo, Aristofane ed Euripide riguarda principalmente la ricchezza che progressivamente contamina la sfera dei capi. Se l'alveare serviva prima a rappresentare degli ἄνδρες πεπαιδεύμενοι, ora l'uomo oligarchico, in modo speculare alla costituzione, diventa preda di κηφηνώδεις ἐπιθυμίαι, anch'esse con e senza pungiglione, che si ingenerano per mancanza di educazione (διὰ ἀπαιδευσίαν, 554b-c). Saranno questi desideri che porteranno alla fine il soggetto alla ricerca della ricchezza e alla conseguente tesaurizzazione: il *tamieion* pieno d'oro – dice Socrate (550d) –, tenuto ancora nascosto in un regime timocratico, è la causa della rovina in quanto ricchezza e virtù sono inconciliabili e diametralmente opposte (550e): l'anima oligarchica è un'anima avara e la città oligarchica è divisa nella sfera alta dei capi in due categorie, quella dei ricchi e quella dei poveri. Socrate aveva già implicitamente avvertito sulla fragile natura di una tale comunità e lo aveva fatto ricorrendo ancora al gregge: la città non corrotta dal denaro, anzi in cui il denaro non ha libero corso, potendo contare su cani smilzi, sempre pronti alla difesa, ha la meglio nelle guerre esterne su un gregge pingue, privo di agilità e quindi facile preda (422a-d). Quanto paventato nel quarto libro sulla divisione della città a causa dell'accumulo della ricchezza è ora esemplificato attraverso lo stato di degenerazione della *kallipolis*, ma al gregge si sostituisce l'alveare che viene introdotto in prima istanza per spiegare appunto il male più grande (τούτων πάντων τῶν κακῶν [...] μέγιστον, 552a) cui va incontro la costituzione oligarchica, il quale è poi causa di tutte le disgrazie seguenti, in quanto è proprio da qui che si genera il fuco. Questo male consiste nella possibilità di alienare le proprie sostanze e che un altro se ne impossessi. Chi aliena alla fine si esclude da qualsiasi classe sociale, povero e privo di mezzi per sopravvivere. La conseguenza è uno stravolgimento della iniziale tripartizione della *polis*, con la creazione di un gruppo di persone straricche (*hyperploutoi*), che si sono im-

possessate dei beni dei loro pari costretti ad alienare, e di un altro di poveracci, i fuchi appunto: quelli dotati di pungiglione, dandosi ad azioni delittuose, diventeranno in vecchiaia malvagi (*kakourgoi*), mentre quelli sprovvisti dell'arma resteranno dei pezzenti (*ptochoi*). In questa operazione il *plethos* rimane escluso dall'alveare, non ha voce in capitolo, è solo una massa amorfa che subisce le virtù o i vizi di chi comanda. Esattamente speculare si presenta la spiegazione dell'anima oligarchica, che non è il caso di seguire puntualmente, anche perché è disponibile l'esauriente analisi dell'immagine dell'alveare nella *Repubblica* di André Pelletier,[12] l'unico saggio di cui sia a conoscenza specificamente dedicato a questa particolare *eikon*: cinque le fasi individuate dallo studioso che portano dalla costituzione e dall'anima oligarchiche all'instaurazione della tirannide e al dominio conseguente dell'anima tirannica, attraverso la definitiva affermazione del fuco, «un grande fuco alato (ὑπόπτερον καὶ μέγαν κηφῆνά τινα), capo di desideri oziosi e dissipatori di ricchezze» (572c-73a), che Socrate specifica poi come Amore tiranno (Ἔρως τύραννος), il quale «governa tutte le cose dell'anima (ἔνδον οἰκῶν διακυβερνᾷ τὰ τῆς ψυχῆς ἅπαντα, 573d)». Si tratta di un corso articolato, stilisticamente molto curato, che Platone esemplifica, come ben mette in evidenza Pelletier, oltre che con l'immagine dell'alveare con l'utilizzo di un'altra *eikon* di lunga tradizione in ambito socio-politico, quella della malattia e del corpo.

L'*eikon* dell'alveare diventa così nella pagina platonica un catalizzatore di altre immagini, favorendo una serie di richiami metaforici, come quando Socrate spiega il comportamento in democrazia dell'elemento più pungente (τὸ δριμύτατον, 564d), appunto dei fuchi con il pungiglione: essi hanno in mano con la parola e l'azione le sorti della città, mentre attorno alle tribune degli oratori (περὶ τὰ βήματα) i meno agguerriti con

[12] *L'image du «frelon» dans la 'République' de Platon*, «Revue de philologie», XXII (1948) pp. 131-46.

la confusione prodotta dal loro ronzare (βομβεῖ) controllano il consenso e la partecipazione altrui, quelli che con una fortunata immagine tratta sempre dal mondo animale gli oratori del V-IV secolo chiamano "i cani del popolo".[13]

È dunque l'accumulo, frutto di una sperequata distribuzione della ricchezza, il risultato finale dell'alienazione dei beni, rovina principale della città. L'alveare degenerato è il prodotto in ultima istanza della *periousia*, del di più, appannaggio di alcuni a discapito di altri. L'uomo dominato dai desideri da fuco, avaro (φειδωλός, 554a) – come dice Socrate – cerca l'accumulo da tutto (ἀπὸ παντὸς περιουσίαν ποιούμενος), individuo che pensa solo a tesaurizzare (θησαυροποιὸς ἀνήρ). È interessante da questo punto di vista che Senofonte nell'*Economico* ribalti la prospettiva valutando positivamente proprio la *periousia*, facendone lungo tutto il trattato l'obiettivo del buon amministratore[14] il quale solo, come poi mostrerà Iscomaco, sarà in grado, pagando le liturgie, di aiutare gli amici e la *polis*. È con il ricorso all'esemplificazione dell'ape regina (in questo caso indicata al femminile)[15] che Iscomaco nella grande lezione tenuta alla giovane moglie illustra i compiti e le funzioni della buona padrona di casa per il corretto funzionamento dell'*oikos*.

L'ape e l'alveare diventano pertanto veicolo di polemica letteraria ed ideologica. Le pagine dell'*Economico* e della *Repubblica* si richiamano, e dietro al diverso uso della *eikon* nascondono due idee diverse dell'uso della ricchezza per il bene della comunità. È quanto, in questo dialogo serrato, ritroviamo

[13] Cfr. in proposito DEMOSTENE, *Discorsi e lettere*, 2 voll., a cura di L. Canfora, Torino 1974, vol. I, pp. 13 sgg., che rimanda al classico lavoro di U.E. PAOLI, *Cane del popolo: uomini e cose del mondo antico*, Firenze 1956.

[14] Cfr. *Oec.* 1.4; 2.10 (due occorrenze); 11.13; 20.21; 21.9 e inoltre la ricorrenza del verbo περιποιεῖν (2.10; 11.10), da considerare sinonimo dell'espressione περιουσίαν ποιεῖν. Sui risvolti della *periousia* nel trattato senofonteo rimando all'edizione da me curata SENOFONTE, *Economico*, Milano 1991, in particolare pp. 49 sg.

[15] Cfr. *Oec.* 7.32 sgg.

ancora nella *Ciropedia*, che già la tradizione antica aveva individuato come una risposta polemica di Senofonte alla *Repubblica* di Platone.[16] Nel quadro dedicato all'individuo oligarchico, Socrate, in una proliferazione d'immagini, accosta al fuco inoperoso il Gran re di Persia,[17] lasciando chiaramente intendere così quanto la costituzione persiana fosse lontana dalla *kallipolis* e fosse contigua alle forme degenerate.

Non credi che un tale uomo a questo punto insedierà in quel trono [i.e. quello che è nella sua anima] il principio del desiderio e dell'avidità di ricchezza e ne farà il Gran re in se stesso, cingendolo con tiare e collane e appendendo sciabole alla sua cintura? (553c).

All'alveare Senofonte fa ricorso per ben due volte nella *Ciropedia*, mettendo l'immagine nel primo caso sulla bocca di Ciro il Grande per esemplificare l'ordine che deve vigere all'interno dell'esercito del Gran re, attento a premiare i meritevoli e a punire gli inoperosi.

Un tassiarco disse sorridendo: «Io – fece – conosco un uomo per giunta del popolo il quale sarà disposto a parlare in modo che non vi sia così a caso un'eguale distribuzione dei premi». Un altro gli chiese di chi mai dicesse. Egli rispose: «È per Zeus un mio compagno di tenda, che in ogni occasione diventa matto per avere di più». E un altro gli chiese. «Anche le fatiche?». «Proprio no – fece – per Zeus. Su questo mi avete colto a dire il falso, perché, quanto a fatiche e a tutte le altre cose di questo tipo tranquillamente lascia sempre che chi vuole ne abbia di più». «Io – fece Ciro – so, o signori, che persone di questo tipo, come lui ora ci dice, se si deve avere un corpo armato attivo e ubbidiente, devono essere cacciate dall'esercito. Mi sembra infatti che la maggior parte degli uomini sia in grado di andare là dove qualcuno la guidi. Le persone perbene cercano, penso, di condurre verso le cose perbene, i malvagi invece verso le cose malvage. Spesso

[16] Cfr. AUL. GELL. *Noct. Att.* XIV 3.

[17] Molto felice la lettura fornita da A. PELLETIER, *art. cit.* (n. 12), p. 136: «un instant l'image du Grand Roi, avec le somptueux appareil de sa puissance, vient se mêler à celle du κηφήν, sans l'éclipser».

gli individui spregevoli catturano più persone che la pensano come loro di quanto non facciano gli onesti. La malvagità infatti, che avanza attraverso i piaceri del momento, ha questi come aiutanti per convincere molti a pensarla come lei; la virtù invece che conduce per la retta strada non è per niente abile nell'immediato ad attrarre a sé senza un proposito, soprattutto se vi sono altri che ci esortano al contrario lungo una discesa piacevole. E pertanto se alcuni sono cattivi solo per mollezza e per indolenza, io ritengo che questi come fuchi danneggiano i compagni solo per quanto consumano. Coloro invece che sono cattivi compagni delle fatiche, ma sono tenaci e sfacciati nell'avere di più, questi sono abili a guidare alle cose malvage; spesso infatti possono mostrare che la malvagità ha di più. Pertanto in tutti i modi persone come queste le dobbiamo cacciare (II 2.22-5).

È Artabazo che, rivolgendosi a Ciro, sfrutta pienamente le potenzialità della *eikon* per giustificare la superiorità del re:

Tu mi sembri essere nato per natura re non meno di colui che nell'alveare nasce come guida delle api (ὁ ἐν τῷ σμήνει φυόμενος τῶν μελιττῶν ἡγεμών). A quello infatti sempre le api spontaneamente obbediscono e ovunque si metta nessuna da lì se ne parte. Se esce per andare da qualche parte, nessuna rimane indietro a lui. È presente in loro un amore così forte di essere comandate da quello. Mi sembra che gli uomini in un certo qual modo siano così disposti nei tuoi confronti (V 1.24-5).

Anche nella *Ciropedia* dunque si tratta di problemi legati alla divisione della ricchezza e del riconoscimento delle qualità superiori di chi deve assolvere i compiti di comando: il Gran re, lungi dall'essere un fuco dedito all'inattività, avvolto dai suoi agi, come lascia intendere Platone, controlla che i fuchi non rovinino del tutto le api operose. In una letteratura che non conosce la citazione esplicita, le immagini di più forte impatto permettono così di enucleare motivi di particolare interesse che si rincorrono di testo in testo. La storia delle immagini è essenziale per ricostruire alcuni momenti di questi dialoghi, a volte inattesi, tra autori e testi che in altro modo sarebbe difficile fare riaffiorare.

Si è già detto dell'atipico impiego democriteo delle api accostate ai φειδωλοί che Platone certamente aveva presente quando componeva l'ottavo libro della *Repubblica*. È più di una supposizione; non c'è infatti solo l'alveare ad avvicinare Democrito a Platone. Purtroppo ancora una volta dobbiamo accontentarci di frammenti, ma è indicativo che poco dopo l'introduzione dell'*eikon* dei fuchi proprio per spiegare la genesi dell'uomo oligarchico, potenziale φειδωλός, Platone ricorra ad un'altra curiosa immagine (553a-b):

Non è soprattutto in questo modo che avviene il mutamento dall'uomo timocratico a quello oligarchico? – Come? – Quando un figlio del primo all'inizio emula il padre e ne segue le orme (τὰ ἐκείνου ἴχνη διώκῃ), poi lo vede urtare d'improvviso contro la città come se fosse uno scoglio, perdendo le proprie cose e se stesso: aveva magari ricoperto l'incarico di stratego o qualche altro importante ruolo di comando, poi, trascinato in tribunale e danneggiato nel processo da sicofanti, è messo a morte o esiliato, o ancora privato dei diritti e dell'intero patrimonio.

Emulare il padre, cercare di seguirne le orme. È un'immagine sfruttata anche da Democrito, a proposito proprio dei φειδωλοιν.

I figli degli avari (οἱ τῶν φειδωλῶν παῖδες), quando sono privi di educazione (ἀμαθέες), come gli acrobati che saltano sulle spade, nel caso in cui ricadendo non azzecchino quell'unico punto in cui bisogna posare i piedi, si fanno male (è difficile trovare quel solo punto perché non viene lasciato che lo spazio per una sola impronta di piede) (τὸ γὰρ ἴχνιον μοῦνον λέλειπται τῶν ποδῶν), allo stesso modo anche loro, se sbagliano nel seguire il costume sollecito ed avaro del padre (ἢν ἁμάρτωσι τοῦ πατρικοῦ τύπου τοῦ ἐπιμελέος καὶ φειδωλοῦ) sono soliti andare in rovina (DK B228).

Le immagini, concentrando una serie di temi fondamentali, diventano un elemento essenziale della scrittura letteraria. Consacrata come grande metafora politica, la *eikon* dell'ape e dell'alveare avrà una lunghissima storia. Platone stesso se ne ri-

corderà ancora nelle *Leggi*, in un punto che ha tutto l'aspetto, con il richiamo questa volta esplicito ad Esiodo,[18] di un'autocitazione quando l'Ateniese, parlando della trascuratezza, dell'inattività e della mollezza (ἀμέλειάν τε καὶ ἀργίαν καὶ τρυφήν, 900e) come di caratteristiche inconciliabili con la natura degli dèi, chiederà, ricevendo poi il consenso dal suo interlocutore Clinia: «Ogni rammollito, trascurato e inattivo, che il poeta diceva essere assai simile ai fuchi senza pungiglione (τρυφῶν καὶ ἀμελὴς ἀργός τε, ὃν ὁ ποιητὴς κηφῆσι κοθούροισι μάλιστα εἴκελον ἔφασκεν εἶναι), non ci apparirebbe essere tale?» (X 901a). Al fruitore delle *Leggi*, composte certamente dopo la *Repubblica*, la grande costruzione dell'ottavo libro con tutti i suoi temi si presenta sintetizzata dall'immagine comune e dai termini pregnanti che la accompagnano. Immagine sempre più ampiamente sfruttata, tanto da diventare un vero e proprio *topos*, le api serviranno in diversi contesti per esortare i sudditi all'ordine, alla concordia e all'amor di patria,[19] i re e gli imperatori alla clemenza, nell'imitazione del capo dell'alveare non dotato dalla natura dell'arma del *kentron*. La mancanza del pungiglione, che tanto spazio ha invece nell'immagine platonica del fuco parassita, diventa in nuovi contesti il segno del potere legittimato da una superiorità naturale.[20]

È Temistio che ci offre forse in modo più nitido la misura della persistenza della *eikon* e delle implicazioni ideologiche legate alla riscrittura di una immagine. Nell'orazione pronunciata davanti ai senatori di Costantinopoli, probabilmente sul finire del 355, e poi inviata a Costanzo II dal titolo allusivamente platonico *Il principe è il vero filosofo*, egli riprende proprio la simbologia dell'alveare introdotta nel quinto libro della *Repubblica*. In un'opera fitta di richiami ai testi classici, in particolare alla *Repubblica*, anzi costruita tutta sulle citazioni più o

[18] *Op.* vv. 303 sgg.

[19] Cfr. per es. D. CHR. XLVIII 15-6, XL 40, XLIV 7.

[20] Cfr. SEN. *De clem.* 1, 19, 2-3; D. CHR. IV 62-3.

meno scoperte che denotano un fine gusto letterario, per Temistio il principe (βασιλεύς) è il vero filosofo perché, rispettoso degli insegnamenti platonici, si affida al governo della ragione (ἐπιτρέπει [...] τῇ τοῦ λόγου ἡγεμονίᾳ, 36A).

Nasce spontaneamente (φύεται δὲ αὐτόματος) e cresce come un re nell'alveare dalla nascita generatosi da sé e da sé educatosi (ὥσπερ ἐν σμήνει αὐτοφυὴς ἐκ γενετῆς καὶ αὐτοδίδακτος βασιλεύς), attorno al quale ronza e vola di sua spontanea volontà e con gioia lo sciame (ᾧ περιβομβεῖ καὶ συμπέταται ἑκούσιον τὸ σμῆνος καὶ ξὺν χαρμονῇ, 36A-B).

L'immagine, rispetto a quella platonica, si arricchisce di elementi nuovi, dello sciame delle api – segno dell'obbedienza del popolo – il cui ronzio, diversamente da quello dei fuchi democratici della *Repubblica* inteso a sostenere la parola dei retori maggiori, è segno del consenso con cui il capo è seguito con rispetto e piacere. Rimangono l'*automaton* e l'*autophyes* che fungono quasi da segnale di citazione, lasciando trasparire il testo con cui Temistio intende dialogare. Ma significativamente l'*automaton* e l'*autophyes* sono inseriti in un quadro ideologico mutato, pur nell'apparente analogo tessuto testuale. Se i filosofi re della *Repubblica* non sono *automatoi*, creati con una generazione esterna dagli interlocutori del dialogo, ora il re filosofo è *automatos*, il prodotto di se stesso, un'idea che viene ribadita e sottolineata con forza nelle pieghe del testo: ad *automatos* e ad *autophyes* viene aggiunto *autodidaktos*, aggettivo che lascia ben intuire, dietro la ripresa formale della *Repubblica*, quanto poco spazio il consigliere o il precettore avesse per influenzare il principe nella storia del tardo impero.

Nel viaggio che i testi e le immagini compiono attraverso i secoli e le culture, l'ape e l'alveare non si dimenticheranno dei problemi a cui le ha definitivamente legate Platone e la riflessione del V-IV secolo greco, come ancora mostra, per arrestarci con un salto di secoli alla nostra letteratura, la riflessione dell'erudito cinquecentesco Garzoni, il quale, pur richiamandosi direttamente ne *La piazza universale di tutte le professioni del*

mondo alla compassata prosa di Aristotele, non rinuncia ad accennare sinteticamente all'icastica immagine della *Repubblica*.

Di questo popolar governo son cinque modi o specie poste da Aristotile nel quarto della *Politica* al capitolo quarto. La prima, quando, secondo il dominio della legge, e i poveri e i ricchi governano egualmente. La seconda, quando è posta una legge che chi possede tanto sia abile ai magistrati, e chi nol possede resti inabile. La terza, quando tutti i cittadini affatto, pur che siano idonei e la legge domini, sono abili a ricevere i magistrati. La quarta, quando, dominando la legge, tutti compitamente sono abili. La quinta, quando tutti affatto possono ricever magistrati, non dominando la legge, ma imperando la moltitudine; e allora lo stato popolare è redotto manifestamente in tirannide, potendo più i decreti del popolo che le leggi, e regnando i capi della plebe, i quali son da' Greci detti «demagogi», e da Socrate erano detti «fuci».[21]

La forza di un'immagine e la riuscita della sua costruzione si misurano anche dalla sua sopravvivenza.

Fabio Roscalla

[21] Cfr. TOMASO GARZONI, *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*, 2 voll., a cura di P. Cherchi e B. Collina, Torino 1996, vol. I, discorso XXVI, pp. 394-95.

[G] *Il tiranno (563e-576b)*

> È infatti questo il poco nobile segreto di ogni buon aristocratico greco: per estrema gelosia egli tiene ognuno dei compagni appartenenti alla sua stessa classe su un piede di parità, ma la tirannide è come una tigre pronta ad ogni momento a lanciarsi sulla sua preda.
>
> F. Nietzsche, *Aurora* 199

1. *«Per speculum in aenigmate»*

Allorché compare finalmente sulla scena in "carne ed ossa" (e anima) a VIII 562a, la figura del tiranno pone fine a una lunga attesa e a un'elaborata preparazione drammatica. Evocata più volte in momenti cruciali del dialogo, essa costituisce una presenza latente nella *Repubblica*, la cui finale epifania avverte ancora una volta il lettore dell'esistenza di un raffinato gioco di specchi che percorre l'intera opera: figure immaginarie e reali si rifrangono e rimandano l'una all'altra, personaggi realmente esistiti o esistenti si riflettono in tipi ideali, la realtà storica, presente e passata, dà fondamento al modello ideale mentre quest'ultimo serve da chiave interpretativa del reale. Nell'Atene di Platone il tiranno è una presenza latente e silenziosa, rimarchevole, tuttavia, per la sua rumorosa assenza. Assente è, infatti, dalla prassi politica da lungo tempo, ma appare continuamente evocato nei discorsi degli uomini politici e della gen-

te comune e perfino nelle leggi emanate dall'assemblea popolare. Anche nella *Repubblica* il tiranno costituisce una presenza latente e silenziosa, che talvolta torna rumorosamente alla ribalta, fino alla sua finale apparizione con tutta la scenografia che tradizionalmente lo accompagna, e con l'aggiunta di uno sguardo approfondito e indiscreto ai recessi della sua anima. Se, con una brutale semplificazione, volessimo descrivere con una frase uno degli obiettivi principali di Platone nella *Repubblica*, potremmo asserire che si tratta del più elaborato e titanico tentativo nell'antichità di mostrare la differenza tra apparenza e realtà, laddove la realtà è costituita da ciò che il filosofo è giunto a conoscere. E la conoscenza del reale rivela che il tiranno è, sotto tutti gli aspetti, l'uomo dell'apparenza. Questa contrapposizione si applica sia a livello metafisico e conoscitivo, sia a livello morale e politico: è sulla realtà del bene, sull'"idea di buono", che si basa quella "tecnica di rivolgimento dell'anima" umana di cui la *Repubblica* costituisce l'esemplificazione. Costretta a guardare in basso all'inizio del dialogo,[1] l'anima può contemplare il proprio destino nelle regioni sotterranee e quindi ascendere alla propria nuova vita nel mito escatologico che conclude l'opera. Analogamente, il lettore viene inizialmente esposto alle opinioni comuni, sia quelle volgari (quelle dei più, *hoi polloi*, che giudicano dalle apparenze) sia quelle più raffinate (quelle degli abili difensori della felicità dell'uomo ingiusto, come Trasimaco), sulla giustizia e la felicità e poi, con un potente arsenale di mezzi e di stili, che va dall'argomentazione dialettica all'esposizione mitica, dall'uso della storia e della psicologia all'utilizzo della persuasione retorica e della tecnica medica, viene posto di fronte alla realtà della condizione umana. Come l'Ulisse dantesco, che solo nell'abisso trova finalmente requie alla propria ansia di divenire esperto «dei vizi umani e del valore», così soltanto attraverso l'esplora-

[1] Allo stesso modo in cui Socrate appare costretto da Polemarco e dai suoi amici a rimanere in basso, nel Pireo, nelle battute iniziali dell'opera.

zione dell'infima forma di governo[2] e la conoscenza dell'angosciosa profondità dell'anima tirannica trova finalmente risposta la richiesta di verità del giovane e coraggioso[3] Glaucone: chi è veramente felice, l'uomo giusto o l'ingiusto?

La comparsa sulla scena del tiranno è, si diceva, a lungo preparata e risponde a diverse esigenze del dialogo. Essa conclude la descrizione del declino delle forme di governo e della corrispondente decadenza morale dell'anima umana. Ma questa descrizione, a sua volta, rimanda alla richiesta iniziale di Glaucone e Adimanto di conoscere la verità sulla felicità umana e gli effetti della giustizia e dell'ingiustizia sull'anima (II 358b). La soddisfazione di queste richieste comporta un'esplorazione dell'anima del tiranno, e degli altri uomini ingiusti, unitamente a quella dell'uomo perfettamente giusto, il filosofo, un esame nello stile della ricerca socratica. (La missione di Socrate, come appare dal ritratto che egli fornisce di sé nell'*Apologia* e dalla descrizione platonica nel *Critone* e nel *Gorgia*, era infatti quella di prendersi cura dell'anima). Una volta conosciuta la verità riguardo alla felicità dell'uomo giusto e dell'ingiusto, sarà possibile prendere una decisione pratica su come vivere il resto della nostra vita e noi sappiamo che essa consisterà inevitabilmente nel seguire la giustizia, perché chi conosce il vero bene non può fare a meno di seguirlo (VIII 545b). La figura del tiranno agisce come "cartina di tornasole" del destino dell'anima umana e consente di dare finalmente un «giudizio corretto» (*krinai orthos*: II 360e) sulla realtà della felicità umana. La sua felicità è ammirata e invidiata, eppure egli è di

[2] La degenerazione e discesa verso il basso delle forme di governo ha anche una componente visiva: Socrate parla esplicitamente di un'«erta delle forme costituzionali» (*Resp.* VIII 568d).

[3] Su Glaucone *andreiotatos* cfr. *Resp.* II 357a. La sua richiesta a Socrate, sostenuta assieme al fratello Adimanto, di mostrar loro la verità sulla felicità dell'uomo giusto è tutta punteggiata dall'opposizione tra apparenza e realtà, e culmina nella citazione da parte di Adimanto del verso di Simonide «l'apparenza si impone a forza anche sulla verità».

fatto l'uomo più infelice. La realtà della sua condizione fornisce una risposta definitiva alla veemente richiesta di Glaucone: *aphaireteon de to dokein*, bisogna togliere di mezzo l'apparenza (II 361b)! Essa mostra come Gige, e chi si impossessa del sommo potere come lui, non abbia una vita felice.[4] La figura del tiranno ha pertanto un fondamentale valore ermeneutico: essa mostra la degenerazione ultima della città perfetta e la condizione più abietta e innaturale dell'anima umana e, nel contempo e per contrasto, illumina sulla realtà della felicità dell'uomo giusto al di là delle apparenze. Essa sembra incarnare in sé quella contrapposizione tra apparenza e realtà che costituisce uno dei temi dominanti dell'opera: «simile a dio» (*isotheos*: VIII 568b) in apparenza, il tiranno si rivelerà all'analisi, nel discorso, l'uomo più disgraziato e infelice di tutti.[5] Nella vita reale egli apprenderà questa verità attraverso un terribile *pathei mathos*, perché nel momento in cui l'apprende è già troppo tardi, egli è già un vero tiranno e il suo destino di sventura è segnato.[6] Proprio come nel caso di Edipo, *tyrannos* senza saperlo, la conoscenza della verità è accecante e illuminante ad un

[4] È interessante notare come Glaucone scelga come esempio di individuo sciolto dai legami sociali, liberato dal «patto» che a suo avviso dà origine alla giustizia umana, come tipico *free-rider* – se volessimo utilizzare una terminologia politologica moderna – proprio Gige, che viene tradizionalmente considerato il primo tiranno nelle fonti: cfr. ARCHIL. fr. 19 West (la prima ricorrenza del termine *tyrannis* in greco); EUPH. fr. 115 F 205 Jacoby; *Etymologicum Magnum* p. 771, 56 Gaisford; *Etymologicum Gudianum* p. 537, 27 Sturz.

[5] Il riferimento è a un verso delle *Troiane* di Euripide, dove si parla di *isotheos tyrannis*: v. 1168. Nelle *Fenicie* Eteocle parla della tirannide come della «più grande divinità» (v. 506).

[6] Così come è troppo tardi per cambiare scelta allorché si opti per le attrattive esteriori di una vita da tiranno, come capita alla prima anima chiamata a scegliere nell'aldilà, secondo la narrazione di Er: scoprirà troppo tardi le sventure che tale vita cela (X 619a-d). La realtà della vita del tiranno segnala drammaticamente come in quel momento della scelta, di cui l'uomo solo è responsabile (dio è *anaitios*), risieda «tutto il pericolo per l'uomo» (*ho pas kindynos anthropoi*: X 618c).

tempo, perché pone fine a una vita inautentica e fondata sull'apparenza nel momento in cui rivela la realtà della sua condizione tirannica. E, proprio come l'Edipo sofocleo, il tiranno platonico è un *pais tes tyches*, la cui felicità e potenza si rivelano illusorie e prone ad essere spazzate via da un ghiribizzo della sorte.

Lo scopo più immediato dell'apparizione del tiranno è mostrare come l'eccesso di libertà della città democratica partorisca necessariamente un regime caratterizzato dall'assoluta servitù di tutti, anche del governante, e come i molteplici, equipotenti, desideri dell'anima democratica siano alfine asserviti al desiderio dominante dell'anima del tiranno, Eros. Introducendo il tema con un'ironia che riecheggia però l'ammaliamento che i più provano per la tirannide, Socrate afferma che, dopo aver esaminato la democrazia, l'ultimo compito rimasto è quello di investigare «la più bella costituzione e il tipo di uomo più bello», ossia la tirannide e il tiranno.[7] Si tratta di rinvenire la «modalità specifica» (*tropos*) della tirannide, la cui origine (*arche*) non è dissimile da quella della democrazia. Essa, infatti, viene individuata nella «insaziabilità» (*aplestia*), che nel caso del passaggio da oligarchia a democrazia era l'insaziabilità di ricchezze, nella trasformazione della democrazia in tirannide insaziabilità di libertà: è proprio dal sommo bene (*kalliston agathon*) perseguito nella democrazia, l'*eleutheria* di ogni cittadino, che si genera la tirannide (VIII 562b-c). Con una celebre immagine, Socrate afferma che i cattivi coppieri della democrazia servono troppa «libertà pura» (ossia non miscelata con ordine) ai cittadini, rendendoli ebbri e trasformando la libertà in anarchia e licenza, le quali coinvolgono tutti gli abitanti della città democratica, compresi gli animali (VIII 563c-d)! Questa eccessivo amore per la libertà è inebriante e la conseguente licenza porta a trascurare del tutto le leggi, scritte e non scritte

[7] Così a *Resp.* VIII 562a. La tirannide era già stata in precedenza definita con sarcasmo «nobile» (*ghennaia*) a VIII 544c.

(VIII 563e).[8] La dissoluzione (*lysis*: VIII 546a) dell'unità della città perfetta, e le sue successive degenerazioni, comportano un aumento della diversità dei cittadini, dei loro caratteri e delle loro aspirazioni, provocando divisione e atomizzazione nella compagine cittadina: l'entropia avanza nella città fino alla finale implosione nel regime tirannico.[9] La democrazia è la forma di governo più varia e piena di differenze, perfino i singoli abitanti sono continuamente diversi nei loro desideri e attività. Questa varietà e atomizzazione vengono ridotte nuovamente a unità dal tiranno, ma si tratta di un'unitarietà negativa, perché nella tirannide ogni nozione propriamente politica è scomparsa; analogamente, nell'anima del tiranno un unico desiderio, Eros, domina incontrastato e sostituisce la molteplicità caotica di desideri dell'anima democratica. In questo senso la democrazia costituiva l'apoteosi del desiderio, ognuno poteva fare ciò che voleva, ogni fugace voglia veniva esaudita, vi era, per così dire, *isonomia* dei piaceri. Per una specie di legge dei contrari, tale trionfo del desiderio di tutti si tramuta nel dominio del desiderio di uno solo, il quale si trova ad esso asservito e, per una tragica ironia, si ritroverà impossibilitato a esaudire anche i desideri più elementari. È in questo che consiste il rovesciamento, la *katastrophe* che caratterizza la condizione tirannica: l'uomo che si fa tiranno crede di poter poi realizzare tutti i propri desideri e invece non riesce a soddisfare neppure i piaceri alla portata di cittadini comuni, come avere amici sinceri, poter assistere a rappresentazioni teatrali, muoversi in sicurezza e libertà o andare all'estero.

[8] Non dimentichiamo che una delle maniere storiche in cui un tiranno ha assunto il potere è stato ubriacando i propri parenti e poi uccidendoli: così Archelao di Macedonia, ricordato in *Gorg.* 471b, uccide lo zio Alceta e il cugino Alessandro dopo averli ubriacati. Sull'ubriachezza del tiranno, il cui referente storico è probabilmente Dionisio il Giovane di Siracusa, cfr. n. 20.

[9] Si pensi alla bella metafora visiva dell'esistenza di «due città» armate l'una contro l'altra all'interno della medesima *polis* allorché la ricchezza e la proprietà privata si insinuano all'interno della città perfetta: *Resp.* VIII 551d.

2. *Logica politica e logica psicologica del tiranno*

La comparsa della tirannide, essa stessa ultimo e definitivo «morbo» (*nosema*: VIII 544c) della compagine cittadina, viene attribuita a una «malattia» (VIII 563e) del corpo politico, e Socrate utilizza qui una teoria della medicina ippocratica e diversi termini del vocabolario medico (*nosema*, *philei*, *phlegma*, *chole*, *drimyteron*) per diagnosticarne il decorso. Egli afferma, infatti, che «ogni tipo di eccesso suole produrre, come effetto di reazione, un mutamento nel senso opposto» (VIII 564a), riprendendo un tema che troviamo nel testo ippocratico *Arie acque luoghi*. Così, l'estrema libertà per tutti si trasforma in estrema schiavitù di tutti. Procedendo come in una lezione medica (*toi logoi*: VIII 564c), Socrate seziona in tre parti la città democratica: vi sono gli «uomini oziosi e scialacquatori», paragonati a fuchi, che costituiscono il gruppo dirigente della democrazia; vi sono poi i cittadini più ricchi, dotati della «natura più ordinata», che costituiscono il naturale avversario del popolo e il «nutrimento» degli oziosi e scialacquatori; vi è, infine, la massa del popolo, costretta a lavorare, priva di sostanze e per lo più assente dalla scena politica, ma che tuttavia è sovrana allorché viene riunita in assemblea. Nella descrizione platonica, i capi democratici sottraggono il patrimonio agli abbienti e lo distribuiscono al popolo, costringendo[10] i ricchi spossessati a difendersi e a divenire veramente oligarchici (ossia a costituirsi in fazione, a creare associazioni e *hetairiai*): è questo il clima di lotta tra fazioni, sospetto, denunce (*eisangheliai*: VIII 565c), giudizi in tribunale, tentativi di sovversione costituzionale (*neoterizein*: VIII 565b) che ci è reso familiare da Tucidide e dalla pseudo-senofontea *Costituzione degli Ateniesi* per il V se-

[10] Si noti come Socrate enfatizzi questo elemento di costrizione presente in tutti i regimi imperfetti: necessariamente si formano fazioni, che inevitabilmente perseguono interessi conflittuali e distruggono l'armonia e l'unità della città perfetta.

colo e dagli oratori attici per il IV. Quella situazione di divisione e di lotta interna (*stasis*) tra fazioni, segnatamente tra quella democratica e quella oligarchica, che caratterizza le comunità politiche dell'epoca e che induce Platone a considerare tutte le forme di governo esistenti come in realtà «fazioni» e «imitazioni», non vere costituzioni.[11] Di fatto, la situazione socio-economica del IV secolo è caratterizzata da un'opposizione fortissima tra ricchi e poveri, che crea odi implacabili all'interno delle città, con conseguenti ribaltamenti costituzionali (*neoterismoi*), esili, proscrizioni e, spesso, l'apparizione di un condottiero con un forte seguito personale, come Clearco, che divenne tiranno di Eraclea nel 363/2.[12] Il popolo, conclude Socrate, si cerca allora un protettore (*prostates*), che per una inevitabilità naturale,[13] si trasforma in tiranno. Platone è persuaso che sia il popolo a costituire la base politica del tiranno: questa posizione riflette non soltanto l'esperienza storica del IV secolo,[14] ma anche il pessimismo di Platone riguardo alla capacità politica e avvedutezza della massa. La folla può avere l'illusione della potenza, perché in una democrazia può in apparenza de-

[11] Questo giudizio è espresso esplicitamente in *Pol.* 293e e 303c, ma è già chiaramente delineato nella descrizione della *Repubblica* delle città corrotte come caratterizzate dall'esistenza di fazioni.

[12] Cfr., per esempio, ISOC. *Archidamus* 66; *Pax* 44; 48. Per gli aspetti storici della ricomparsa della tirannide in Grecia nel IV secolo cfr. C. MOSSÉ, *Un aspect de la crise de la cité grecque au IV^e siècle: la recrudescence de la tyrannie*, «Revue philosophique», LXXXVII (1962) pp. 1-20.

[13] Cfr. il *phuetai* di VIII 565d con il *polle ananke* di VIII 566a.

[14] In questo differente da quella del VI e del V secolo, dove troviamo che i tiranni provengono dalla classe aristocratica e prendono il potere in quanto *leaders* di una fazione nobiliare nella guerra tra fazioni. È questa, per esempio, l'esperienza ateniese con Pisistrato nel 560 a.C. Occorre notare, tuttavia, come nella concettualizzazione del V secolo il tiranno appaia già come un demagogo che ottiene il potere ponendosi a capo del popolo: è questa la visione di Dario, così come è esposta nel «discorso tripolitico» di Erodoto (HDT. III 83.4).

cidere qualunque cosa e può cambiare idea continuamente. Ma nella realtà, priva di reale conoscenza politica, è impotente, *amechanos*. Storicamente, Platone può avere in mente qui i mutamenti di umore e le decisioni contraddittorie prese dal *demos* ateniese che portarono, per esempio, prima all'esaltazione e poi alla caduta di Alcibiade e alla conseguente disfatta della spedizione siciliana del 415 a.C. Né bisogna dimenticare che fu proprio il *demos* ateniese, ingannato o impaurito dai propri *leaders*, a votare due volte l'abolizione della democrazia, nel 411 e nel 404 a.C.

Il dominio del tiranno è immediatamente caratterizzato dalle tipiche promesse di rescissione dei debiti e ridistribuzione di terra, alle quali tengono però presto dietro omicidi, condanne a morte e all'esilio. Il tiranno stesso viene descritto come il *leader* della fazione popolare e promotore del conflitto contro i possidenti (*ho stasiazon:* VIII 566a), oggetto di insidie e agguati, di tentativi, a volte riusciti ma non per lungo tempo, di allontanarlo dalla città. Viene anche evocata la richiesta tipica dei tiranni di avere guardie del corpo che, una volta accordategli dal popolo, si trasformeranno nello strumento della sua riduzione in schiavitù.[15] Costituite quasi sempre da stranieri mercenari, esse sono il simbolo vivente dell'estraneità del tiranno al tessuto civico della città. Il regime tirannico, poi, è caratterizzato da una guerra permanente, sia all'interno sia all'esterno. Allorché si sia riconciliato con i nemici esterni,[16] il tiranno muove lo stesso guerra perché il popolo abbia bisogno di un capo e perché, costretto a trovare i mezzi per pagare i tributi e contribuire alle spese militari, sia troppo impegnato e

[15] È, questo, uno dei tipici espedienti tirannici. Gli esempi di cui Platone era, storicamente, a conoscenza erano Pisistrato (HDT. I.59) e Dionisio il Vecchio (D.S. XIII 91.3-6).

[16] Dal momento che la tirannide è caratterizzata da un'estrema e negativa personalizzazione della comunità politica, per cui il tiranno *è* la città, Platone usa il termine *echthroi*, «avversari personali», per questi nemici.

troppo povero per poter complottare contro di lui.[17] Il tiranno diffida degli uomini coraggiosi, generosi, intelligenti e ricchi e li elimina dalla propria città, operando una «purga» opposta a quella dei medici, i quali espellono dal corpo gli elementi peggiori, e opposta a quella, salutare, dei veri filosofi, i quali «purgano» dalla città gli uomini impossibili da educare. Il tiranno si trova quindi nella «beata necessità» di vivere con i cittadini mediocri, circondato dalle proprie guardie del corpo mercenarie e straniere, spesso costituite da schiavi liberati. Sono questi «nuovi cittadini» (VIII 568a) i suoi compagni (*hetairoi*): e qui Socrate utilizza deliberatamente un termine del lessico politico oligarchico per dipingere l'orrore che un qualunque lettore, in particolare ateniese, poteva provare di fronte al peggior crimine contro la cittadinanza: l'ammissione incontrollata di stranieri, in particolare di bassa estrazione, come cittadini.[18] Storicamente, infatti, la prima misura presa dalla democrazia clistenica all'indomani della cacciata dei tiranni nel 508 a.C. fu proprio uno *diapsephismos*, una revisione delle liste civiche per epurarle degli elementi stranieri introdotti dai Pisistratidi. Il tiranno, prosegue Socrate, è costretto a saccheggiare i templi per pagare il proprio esercito, oltre ad utilizzare il denaro confiscato ai cittadini. Una volta terminate queste ricchezze userà i beni paterni: così il popolo, che ha generato il tiranno come proprio protettore, si ritrova a mantenerlo come fosse un figlio dissoluto. E, come nelle peggiori famiglie, si ritrova nella condizione di essere uno «schiavo di schiavi» e nel pericolo continuo di essere ucciso (VIII 569c).

[17] Aristotele cita questo come uno degli espedienti "tradizionali" della tirannide: ARIST. *Pol.* V 11 1313b19-30.

[18] Tutte le città greche erano tradizionalmente avare nel concedere la cittadinanza a stranieri. Atene aveva ristretto la cittadinanza con una legge del 451 a.C., cosiddetta sui *nothoi*, ai figli di genitori entrambi ateniesi. Stranieri anche eminenti spesso passavano tutta la propria esistenza ad Atene senza ottenere mai la cittadinanza e rimanendo meteci: è questo il caso di Lisia, figlio di Cefalo e fratello di Polemarco.

Socrate passa quindi ad esaminare l'evoluzione psichica che porta al passaggio dall'anima democratica a quella tirannica. Come nei casi precedenti di degenerazione, essa viene presentata come una successione generazionale. La tradizionale concezione educativa greca prevedeva che coloro che detengono il potere dovessero governare attraverso l'esempio, e i padri dovrebbero trasmettere i valori aviti ai figli. Dal fallimento educativo nascono le degenerazioni e, dal momento che Socrate personalizza la trasformazione di una forma di governo in un'altra, descrivendola come un succedersi di generazioni, Demos risulta essere il padre della tirannide. Questa non è solo la ripresa di un motivo tucidideo e aristofaneo,[19] ma anche un'efficace rappresentazione metaforica dell'idea platonica che sia proprio il popolo a partorire il figlio più degenere della città, il tiranno. In particolare, è la *pleonexia* il vizio indotto dalla democrazia e presente nella tirannide: l'eccesso di libertà per tutti e la ricerca spasmodica di sempre maggior piacere diviene infine prerogativa di uno solo. È il vizio che porta alla rovina Atlantide nel *Crizia*, ed è una forma di *philautia*, di eccessivo amor di sé (cfr. *Leg.* V 731d-e). Il «bisogno di avere di più della propria parte» è anche il vizio che rende impossibile la convivenza con gli altri esseri umani e che assimila il tiranno al lupo: la *pleonexia* è presente in tutti gli esseri umani ed è legata all'elemento «ferino e selvaggio» (*theriodes te kai agrion*: IX 571c) della nostra anima; questo elemento ferino viene tenuto

[19] Demos, il popolo, viene personificato e il suo amore viene conteso tra Agoracrito il salsicciaio e il Paflagone (dietro il quale si cela Cleone), che si dichiarano entrambi *erastai* di Demos in AR. *Eques* vv. 732, 1341. In Tucidide, Pericle esorta i cittadini ateniesi a divenire *erastai* della potenza della città (TH. II 43.1); è poi Cleone a dichiararsi *erastes* del *demos*. Interessanti osservazioni sul rapporto tra cittadino-amante della città e città-tiranna in J.F. MCGLEW, *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*, Ithaca-London 1993, pp. 183-90. Platone aveva già utilizzato questa immagine nel *Gorgia*, dove Socrate fa un gioco di parole e descrive Callicle come *erastes* del *demos* ateniese e di Demos, figlio di Pirilampo: *Gorg.* 481d.

sotto controllo e ammansito dall'educazione alla giustizia (IX 591b).

Nell'immagine del tiranno si rivela così tutta la complessità della concezione platonica dell'anima. L'anima del tiranno svela, infatti, il groviglio di appetiti e passioni potenzialmente presenti in tutti gli esseri umani, tenuti a freno o da una sorte fortunata (*theia moira:* VI 492a, 493a) o dall'educazione. Nessuno, nemmeno il filosofo, si sottrae a certi desideri che fanno parte della natura umana; essi, tuttavia, vengono sottomessi dalle leggi, dal prevalere di desideri più elevati e dall'opera della ragione e dell'educazione. Socrate riprende la sua precedente distinzione tra desideri necessari e superflui (fatta a VIII 558d-559c) e tra questi ne individua alcuni che sono «contrari alle leggi» (IX 571b), dove il termine *paranomoi* non indica solo le leggi della città ma anche quelle morali, il modo di vivere di una cittadinanza (cfr. l'*anomon* di IX 572b). Tipicamente, questi desideri si presentano nel sonno, quando la *phronesis* non governa l'anima, e l'individuo sogna di compiere ogni sorta di follia e spudoratezza. Istigato da cattivi consiglieri che lo spingono a godere una «completa libertà», la quale implica in realtà la trasgressione di ogni legge, l'uomo tirannico elimina la temperanza dalla propria anima e si riempie di «aliena follia» (IX 573d), così come nella città tirannica gli uomini giusti e moderati erano eliminati e rimpiazzati con stranieri di ogni sorta. Eros si instaura in questo modo come tiranno nell'anima dell'individuo e lo spinge a una vita di dissipazione, eccessi, debiti e ricerca di ogni sorta di piaceri illeciti.[20] Nell'anima del tiranno vi è totale

[20] Socrate afferma che l'uomo tirannico è «ubriacone, erotico e melancolico» (IX 573c). Questa caratterizzazione riflette in parte il ritratto di Dionisio il Vecchio e di Dionisio il Giovane di Siracusa. Quest'ultimo viene dipinto come spesso ubriaco per lunghi periodi di tempo, fino a novanta giorni: PLU. *Dio* 7.7; ATH. X 435d-e, che cita l'aristotelica *Costituzione di Siracusa*, nella quale si diceva che Dionisio il Giovane rimaneva ubriaco per novanta giorni. Dionisio il Vecchio, invece, era notorio, tra le altre cose, per i suoi eccessi erotici e diverse fonti ci informano che sposò due donne, una di Locri e una di

«anarchia e illegalità» (*anarchia kai anomia*: IX 575a), perché Eros vi regna come «monarca»: questa sembrerebbe una contraddizione di termini, ma riflette la concezione, non solamente platonica ma tipica della tradizione politica greca, secondo cui nella tirannia l'arbitrio del tiranno costituisce l'unica "legge" e dunque non vi è legge ma ciò che è "libito" diviene "licito". A questo livello di degenerazione l'anima umana appare totalmente trasfigurata, e l'uomo tirannico diviene estraneo al genere umano: egli è ora un lupo, il nemico del «gregge» umano, un'immagine frequentemente associata al tiranno per marcarne l'estraneità fisica, e poi politica e giuridica, rispetto ai concittadini.[21] Questa estraneità, cui fa *pendant* il sospetto che il tiran-

Siracusa, nel medesimo giorno, con le quali ebbe poi rapporti in maniera «egualitaria» (*ison*): PLU. *Dio* 3.3-4; D.S. XIV 44.6-8; 45.1. La sua politica matrimoniale è stata oggetto di un pionieristico studio di Louis Gernet teso a dimostrare il carattere di eccezionalità, erotica e matrimoniale, del tiranno, che va al di là della banale politica di alleanze attraverso matrimoni: *Mariages des tyrans*, in *Éventail de l'histoire vivante: hommage à Lucien Febvre*, 2 voll., Paris 1953, vol. II, pp. 41-53.

[21] Il tema della ferinità del tiranno, spesso paragonato a un lupo, è antichissimo. Esso ricorre già in Alceo, il quale dipinge l'esimnete Pittaco intento a divorare (*dapto*) la città: ALC. fr. 70 V. Questa immagine rimanda ancora più indietro al *demoboros basileus* di Omero, come ha ben mostrato M.G. FILENI, *Osservazioni sull'idea di tiranno nella cultura greca arcaica (Alc. Fr. 70, 6-9; 129, 21-24V; Theogn. vv. 1179-1182)*, «Quaderni urbinati», XIV (1983) pp. 29-36. Già nella tragedia troviamo esempi di assimilazione del tiranno al lupo. Nell'*Agamennone* di Eschilo, Cassandra definisce Egisto come il lupo che usurpa il posto del leone assente sul trono e nel letto di Clitemnestra (A. *A.* vv. 1258-260). Nell'*Eracle* di Euripide troviamo un personaggio descritto con tutti i tratti del tiranno dal significativo nome di Lico: E. *HF*. Sul tiranno-lupo in Platone cfr. qui vol. I, [*H*]. Il tiranno-lupo diverrà un'immagine canonica nel pensiero politico occidentale. In Cicerone si arricchirà di una dimensione giuridica che sarà alla base delle successive giustificazioni del tirannicidio. Dal momento che si pone al di fuori dell'ordinamento legale, il tiranno può essere ucciso impunemente: cfr. CIC. *De Republica* II 26; III 31. Questa immagine è presente spesso nel pensiero politico medievale, in autori come Bartolo di Sassoferrato e Giovanni di Salisbury. Cfr. D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano: il 'De tyranno' di Bartolo da Sassoferrato, 1314-1357*, Fi-

no nutre verso ogni uomo di elevato sentire, rende impossibile una vera amicizia con il tiranno. Il tiranno è senza amici e, come è noto, nell'etica greca l'amicizia è uno degli elementi costitutivi della felicità. L'importanza morale e politica dell'amicizia è asserita nel *Liside* e confermata dall'esperienza personale di Platone (VI 496c-d; cfr. *Lettera VII* 325c-d). Il tiranno è perfino nemico di se stesso. È infatti attraverso la giustizia che l'uomo acquisisce il dominio di sé e diviene amico di se stesso (IV 443d). Il tiranno è un uomo solo. Le mura del suo palazzo, che lo difendono dai nemici interni, delimitano anche la sua prigione. Questa enfatizzazione della solitudine del tiranno non è solamente un *topos* letterario ripreso e fatto proprio da Platone. In generale la vita dell'uomo greco viene vissuta e valutata nella dimensione pubblica.[22] Né bisogna sottovalutare l'importanza degli esercizi e delle attività di insieme nell'esperienza comune di ogni uomo greco: la falange oplitica si muove a ritmo di flauto, i rematori nelle triremi remano a ritmo di flauto e dandosi il tempo con un verso ripetitivo, la danza e la ginnastica replicano e allenano a queste operazioni fondamentali della vita del cittadino greco.

A questo punto appare però evidente che il tiranno, l'uomo che in apparenza è libero di perseguire qualunque desiderio, è in realtà schiavo degli appetiti più bassi. Come si dirà poco più avanti (a IX 581d), chi conosce la verità – il filosofo – considera i piaceri diversi da quelli della ragione come dettati dalla necessità; e Socrate ha già dimostrato «quanto in realtà differisca la natura del necessario da quella del buono» (VI 493c). Gli atti del tiranno sono, dunque, dettati dalla necessità e non dall'onnipotenza e totale libertà che gli attribuisce la massa. Noi possiamo qui aggiungere una considerazione. Attraverso l'ope-

renze 1983, e J. COLEMAN, *A History of Political Thought: from the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford 2000.

[22] Questo aspetto certamente vero viene ben colto ed enfatizzato, fino a divenire la base della sua concezione della politica, da H. ARENDT, *Vita activa: la condizione umana* (1960), trad. it. Milano 1997.

ra educativa esemplificata nella *Repubblica*, Platone mira a creare un essere umano *realmente* libero, incorporando così inaspettatamente il valore tipico della democrazia – la libertà – ma conferendogli un nuovo significato: è *libero* chi sceglie *necessariamente* ciò che è veramente bene, illuminato dalla conoscenza del buono.

Le condizioni politiche faranno poi sì che gli uomini dall'anima tirannica divengano effettivamente tiranni in senso politico o meno. Questa è un'altra, significativa, innovazione platonica: la tirannide è una condizione dell'anima, che si rivela anche in piccoli criminali e malfattori, non solamente nel tiranno politico (IX 575b). Riprendendo quasi letteralmente le parole di Trasimaco (I 344b), Socrate afferma infatti che gli uomini di animo tirannico, posti in una città ben ordinata, compiono piccoli misfatti (rubano, sfondano muri, tagliano borse, e così via: IX 575b) oppure cercano di emigrare alla corte di qualche tiranno, di cui si pongono al servizio. Ma allorché essi divengono numerosi, insediano al potere quello di loro che ha l'anima maggiormente tirannica. Anche nel male, il tiranno politico ha sempre qualcosa di eccezionale. L'uomo veramente tirannico è chi fa da sveglio, nella pratica, ciò che gli altri sognano solamente nei propri sogni più selvaggi, quelli che nascono dal «sonno della ragione»;[23] l'uomo tirannico in massimo grado è colui che, oltre ad avere un'anima tirannica, si trova a capo di una città. Si noti come, più in generale, la descrizione dell'origine della tirannide riprenda l'idea secondo cui i cittadini creano la forma di governo che si confà al loro carattere (esposta a VIII 544d-e).

[23] Socrate sostiene, infatti, che le persone sane e temperanti si addormentano dopo aver destato la parte razionale (*logistikon*) della propria anima, mentre le altre si espongono al rischio di lasciare libero l'elemento «ferino e selvaggio» (IX 571c-d), che li induce a sognare «ogni sorta di follia e spudoratezza». Nella *Repubblica* vi sono anche esempi di sogni differenti: Socrate «sogna» una città ordinata in base al principio «una persona-una occupazione» (IV 443b); Adimanto ha «incubi» riguardo alla vita caotica nella democrazia (VIII 563d).

Nella descrizione degli atti dell'uomo tirannico l'arte di Platone è a uno dei suoi vertici. Lo stile è *flamboyant*, vi è un uso di diversi registri, che vanno dall'ironico al patetico, dall'inorridito al ripugnante, dal tradizionale-didattico all'innovativo, dall'uso di moduli sperimentati a metafore audaci e al conio di nuove parole. Platone mira a creare disgusto per la figura che viene dipingendo a parole, perché tale risulta nella realtà la condizione del tiranno, sebbene non appaia immediatamente ai più: vista dal vero e da vicino, essa provoca un ritrarsi inorridito. Nella sua costruzione della figura del tiranno Platone può contare su di un ricco arsenale di risorse che gli vengono dalla tradizione politica e letteraria precedente alla quale si aggiunge la propria esperienza personale: passato e presente, modelli letterari e pratica politica concorrono all'elaborazione di una figura destinata a rimanere icastica.

3. *Il tiranno, un uomo che viene da lontano*

Due sono le componenti fondamentali che concorrono alla creazione della figura del tiranno platonico. Da un lato, essa risponde a una "logica interna" del pensiero platonico, è il frutto della sua personale riflessione sulla giustizia, sulla migliore forma di governo, sulle qualità del potere monarchico. Dall'altro, essa appare influenzata sia dall'elaborazione del concetto di tirannide operata dal pensiero greco a partire dal VI secolo a.C. sia da alcune figure di tiranni realmente esistiti, nel passato e nell'epoca in cui Platone stesso visse. Dal pensiero politico precedente Platone eredita un'immagine del tiranno già dipinta a tutto tondo e fortemente caratterizzata in senso negativo, che viene presentata anche sulla scena ateniese degli agoni tragici[24] e risuona perfino nella commedia. Questa immagine vie-

[24] Sempre fondamentale, per l'immagine del tiranno presentata dalla tragedia greca, D. LANZA, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977.

ne da lui arricchita attraverso un'introspezione psicologica che rimarrà paradigmatica per i secoli a venire. Nella figura platonica troviamo, dunque, elementi tratti dall'esperienza storica, modelli letterari tradizionali, unitamente a una meditazione (ed esperienza) personale lunga e non sempre univoca, i quali concorrono a modellare una figura a tutto tondo. Sebbene si allontani nella maniera più drastica dalla comune concezione della politica della sua epoca,[25] Platone conserva l'immagine del tiranno come antitesi della migliore forma di governo e, in effetti, della politica stessa. Con Platone, tuttavia, la tirannide cessa di essere semplicemente una categoria della politica e diviene l'impersonificazione del male, morale e politico, privato e pubblico. Ma, dal momento che il male è una necessità delle imperfette cose umane, occorre fare i conti con esso ed eliminarlo, o trasformarlo, quanto più possibile. E per fare ciò è necessario conoscerlo.

I modelli letterari che gli provengono dal passato presentano una caratteristica comune. Fin dalla sua prima comparsa nel vocabolario politico greco, la tirannide appare contraddistinta da una singolare ambiguità. Essa identifica un potere enorme, caratterizzato da immense ricchezze e possibilità di agire al di fuori del contesto delle leggi e costumi della comunità politica, e pertanto oggetto di ammirazione e invidia. D'al-

[25] Questo aspetto è ben sottolineato da Mario Vegetti, che parla dei «tre scandali» che percorrono la *Repubblica* e sottolinea a più riprese come inaudita dovesse apparire la visione platonica ai suoi contemporanei: M. VEGETTI, *Guida alla lettura della 'Repubblica' di Platone*, Roma-Bari 1999, pp. 65 sgg. Io vorrei aggiungere che, oltre a cospicue "anomalie" esteriori (si pensi soltanto alla mancanza di un'*agora* e di un'assemblea nella città perfetta), Platone ridefinisce il significato stesso del vocabolo «politica», che nella sua visione arriva a significare non più la partecipazione da parte di tutti gli aventi diritto al governo della città (e la discussione tra oligarchici e democratici verte su chi ha diritto a tale partecipazione), bensì il governo da parte di coloro che sono realmente sapienti e l'esclusione di tutti gli altri cittadini dalle decisioni "pubbliche".

tro canto, quella stessa potenza pare esporre il suo possessore al pericolo di *hybris*, quella tracotanza che richiama necessariamente la punizione degli dèi, e viene pertanto condannata come eccessiva. Questa ambiguità permane anche allorché l'esperienza storica delle tirannidi appare passata (essa è caratteristica del VI secolo a.C., anche se avrà una recrudescenza, con tratti differenti, nel IV) e il pensiero greco, e in particolare quello ateniese e quindi improntato dall'esperienza democratica, elabora un modello "ideologico" della tirannide che pare plasmato *per contrarium* sulle qualità positive del governo democratico.[26] Anche nella democratica Atene la tirannide, condannata e vituperata, utilizzata come spauracchio per scopi politici, pare conservare un'indomita attrattiva nell'immaginario comune. Questa fascinazione ha una lunga storia, che incomincia con i poeti del VI e V secolo, i quali costituiscono parte integrante del bagaglio culturale tradizionale dei giovani ateniesi. Bacchilide, Pindaro, Simonide accreditano l'immagine della straordinarietà della figura del tiranno; con la sua prosperità e potenza, egli pare incarnare alcuni valori tipici dell'etica nobiliare, sembra il simbolo dell'uomo *agathos* ed *eleutheros*, perché domina su tutti gli altri uomini e non è loro sottomesso.[27] Proprio per questa eccezionalità e ambiguità la figura del tiranno si presta perfettamente agli scopi della tragedia: le rappresentazioni tragiche del V secolo mostrano continuamente i patimenti del tiranno sulla scena, precipitato nel dolore più terri-

[26] Per la costruzione della figura ideologica del tiranno mi permetto di rimandare a G. GIORGINI, *La città e il tiranno: il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a.C.*, Milano 1993. Sull'aspetto "eroico" (e anti-eroico) del tiranno, soprattutto nella poesia, cfr. B. GENTILI, *Il tiranno, l'eroe e la dimensione tragica*, in B. GENTILI - R. PRETAGOSTINI (a cura di), *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea*, Roma 1986, vol. I, pp. 117-23, e C. CATENACCI, *Il tiranno e l'eroe: per un'archeologia del potere nella Grecia antica*, Milano 1996.

[27] Cfr. A.W. ADKINS, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, London 1972, p. 68.

bile dalla propria iniziale condizione di felicità invidiata dai più.[28] Per ragioni analoghe, l'incontro tra l'uomo saggio e il tiranno, con la rivelazione della realtà della condizione tirannica al di là delle apparenze e delle convinzioni dei più, diviene un *topos* della letteratura moraleggiante. Questo tema fa la propria apparizione con Erodoto, il quale mette in scena un impossibile incontro tra Creso, erede del primo sovrano a essere chiamato tiranno – Gige (I 5) – e Solone, al fine di rivelare la falsità dell'ingenua credenza che il potere e la ricchezza propri del governo assoluto rendano l'uomo felice perché gli consentono di fare tutto ciò che vuole.[29] Esso costituisce inoltre il tema conduttore del dialogo senofonteo *Gerone o sulla tirannide*. L'assunto di fondo, abilmente utilizzato dal poeta Simonide per costringere il tiranno Gerone a fornire una visione dall'interno della propria condizione e rivelare la realtà al di là delle apparenze, è che agli occhi della moltitudine il tiranno è l'uomo più felice di tutti. Sarà compito dell'uomo saggio mostrare cosa si nasconde «sotto il velame» e consigliare lo sciagurato detentore del potere tirannico su come uscire dalla propria condizione di effettiva schiavitù: dovrà divenire un buon

[28] Paradigmatica, in questo senso, è la vicenda dell'Edipo sofocleo. Invocato come salvatore di Tebe dal coro all'inizio, egli si rivela poi essere quello stesso *miasma* della comunità che egli cerca in tutti i modi di individuare ed eliminare dalla città.

[29] HDT. I 30-33. L'incontro tra Creso e Solone è storicamente impossibile perché il primo è vissuto una generazione prima del secondo. Creso, per la sua leggendaria ricchezza e per i suoi legami con l'origine della tirannide, è un eccellente candidato per una lezione etica. Il suo "incontro" con Solone ha come tema la felicità dell'uomo straordinariamente potente e offre a Erodoto l'occasione per rivelare la propria concezione secondo cui la divinità è «tutta invidiosa e perturbatrice» e l'uomo è un essere in balìa degli eventi, per cui è necessario attendere il termine della vita per pronunciare un uomo felice. Inoltre, gli esempi di felicità da lui addotti ci ricordano come la felicità del singolo non possa essere disgiunta da quella della città: una visione simile si trova in HDT. VII 220.

governante, legando la propria felicità a quella dell'intera città, uscendo così dall'isolamento in cui l'aveva costretto il potere assoluto.[30] All'epoca di Platone, poi, occorre ricordare l'abile opera di propaganda messa in atto da Dionisio il Vecchio, la quale tendeva ad accreditare la bontà del suo regime e la felicità del suo possessore.[31]

Questa nozione estremamente diffusa della felicità del tiranno trova spazio nelle pagine di Platone. Essa è asserita a gran voce da Polo e Callicle nel *Gorgia*. Il primo afferma che

> esser tiranno significa, per me, avere il potere di fare nella città quello che a uno sembra, mandare a morte, in esilio, fare, insomma, tutto secondo il proprio arbitrio (469c).

Il secondo è persuaso che

> la licenza, la dissolutezza, la libertà e i relativi mezzi che le rendono possibili: ecco la virtù e la felicità; tutto il resto, tutti questi bei travestimenti, queste umane convenzioni contro natura, non sono che buffonate senza alcun valore (492c).

Nelle *Leggi*, poi, troviamo una discussione della felicità dell'uomo giusto, nella quale lo Straniero ateniese riporta la convinzione comune da parte del popolo che il tiranno sia l'uomo più felice, quasi un immortale già in questa vita (II 661b). Egli dovrà ricorrere a tutta la propria capacità persuasiva e argomentativa, e perfino a «incantamenti», per convincere i propri

[30] X. *Hier.* XI 13-14. Sono sempre affascinanti le riflessioni su questo dialogo di L. STRAUSS, *La tirannide. Saggio sul 'Gerone' di Senofonte* (1954), trad. it. Milano 1968. Nei *Memorabilia* (I 3.2), Senofonte ci riferisce che la gente si recava a Delfi per chiedere all'oracolo «oro, argento, tirannidi, o altre cose simili».

[31] Su questo tema cfr. M. SORDI, *Il motivo della felicità del tiranno nella propaganda dionisiana*, «Aion», XI (1989) pp. 65-73. In quest'opera di autorappresentazione e propaganda Dionisio è erede di Gelone e Gerone, sui quali cfr. N. LURAGHI, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia: da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Firenze 1994, in part. pp. 358-73.

ascoltatori (e lettori) che l'«uomo saggio e giusto è beato come un dio» (II 660e).

Nella *Repubblica* la tesi della felicità dell'uomo ingiusto, e della suprema felicità del tiranno, viene esplicitamente sostenuta da Trasimaco, con parole che non mancano di turbarci ancora oggi. Egli afferma, infatti, che chi compie atti particolari di ingiustizia viene punito e bollato con ogni sorta di termine ignominioso: sacrilego, schiavista, scassinatore, rapinatore, ladro. Coloro, invece, che calpestano le leggi umane e divine, sottraggono beni privati e pubblici con la violenza, rendono schiavi i cittadini, vengono definiti «felici e beati» (*eudaimones kai makarioi*). L'assoluta ingiustizia rappresenta l'assoluta felicità. Socrate non può che assentire sul fatto che questa è la triste realtà del potere delle apparenze sulla moltitudine e constata che, più in generale, la gente comune ammira gli uomini ricchi e di successo (VIII 554a). La confutazione della tesi di Trasimaco costituirà uno dei temi conduttori dell'opera. Questa immagine di felicità agli occhi dei più riecheggia nella descrizione socratica dell'uomo tirannico, punteggiata dalla continua ripetizione del termine *makarios* per sottolineare ironicamente la "felice" condizione del tiranno (VIII 566d sgg.), costretto in realtà a vivere la vita più infelice di tutte. Essa compare, infine, nel mito di Er: allorché la prima anima sorteggiata si trova a scegliere la vita futura da vivere, subito si butta sulla «più grande tirannide» (X 619b), mostrando ancora una volta il potere delle apparenze su chi non ha vissuto una vita filosofica. Alla realistica visione trasimachea Socrate oppone la tesi contro-intuitiva della superiore felicità del filosofo. Contro-intuitiva in quanto Socrate deve vincere il pregiudizio secondo cui i filosofi sono esseri umani inutili, se non addirittura pericolosi, così persi nelle proprie meditazioni da suscitare perfino il riso di una servetta tracia; la filosofia è un interessante passatempo quando si è giovani ma è controproducente, anzi rovinosa e ridicola, allorché si raggiunge l'età matura perché distoglie dalle occupazioni proprie di un uomo adulto – è questo

l'ammonimento di Callicle a Socrate, pieno di buon senso in retrospettiva.[32]

Già il Socrate storico sosteneva l'ideale della felicità del filosofo come indipendente dal riconoscimento dei concittadini.[33] Platone deve fare lo sforzo gigantesco di mostrare come questo modello della felicità del filosofo sia trasponibile anche in una dimensione politica e, per converso, quanto sia erronea la visione della beatitudine del tiranno, andando così contro una lunghissima tradizione che esecrava il tiranno ma nel contempo ne invidiava il potere e la felicità. Scopo filosofico della *Repubblica* è, pertanto, quello di mostrare che la giustizia è nell'interesse dell'uomo giusto, anche se non comporta quelli che vengono solitamente considerati beni, come la felicità esteriore o il successo.[34] Per fare ciò Socrate deve squarciare il velo delle apparenze, andare oltre la *doxa*, e giungere diritto alla realtà dell'anima umana. La conoscenza del vero[35] (che Platone identifica con «ciò che è», l'*ousia*, *ta onta*: si veda, per esempio, VII 523a) ci rivela che la felicità è un dono degli dèi agli uomini buoni (X 613a), ossia a coloro che hanno seguito, nel condurre la propria vita, la parte più divina della propria anima, la ragione (VII 518e), al fine di «assomigliarsi a dio il più possibile» (X 613b), perché dio costituisce l'incarnazione perfetta degli *standards* della morale.[36] Ancora una volta, il ti-

[32] I rimandi sono, naturalmente, a *Theaet.* 176b e a *Gorg.* 484c-485e. Cfr. anche *Resp.* VI 487c-d.

[33] Questo punto è ben argomentato da M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003, p. 34.

[34] Questo è messo bene in luce da M. SCHOFIELD, *Approaching the Republic*, in C. ROWE - M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2000, pp. 190-232 (p. 199).

[35] È possibile vedere un riferimento polemico alla posizione platonica nella visione di Isocrate della superiorità del buon senso (*doxa*) sulla scienza (*episteme*), il quale ci permette di orientarci in questa vita: cfr. ISOC. *Contra Soph.* 7-8; *Antidosis* 184, 262; *Panat.* 9.

[36] Su questo tema cfr. il bel saggio di D. SEDLEY, *The Idea of Godlikeness*, in G. FINE (ed.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford 1999,

ranno si rivela «l'uomo dell'apparenza», la perfetta esemplificazione della divergenza tra opinione comune e verità, il punto di convergenza di una lunghissima tradizione poetica e letteraria e della percezione della gente comune.

Se, lasciate le fonti letterarie, ci volgiamo ora ad esaminare i possibili referenti storici dell'immagine platonica, occorre considerare innanzitutto come essa non sia plasmata su di un unico modello né, d'altra parte, sia totalmente fantasiosa e astorica.[37] Il filosofo Alasdair MacIntyre ha osservato come, secondo Platone, sia nella natura della democrazia aprire la strada alla tirannide:[38] ma nella realtà storica che valore ha questa affermazione? All'epoca di Platone questo era ciò che era avvenuto a Siracusa, dove il governo democratico era stato sostituito dalla tirannia di Dionisio il Vecchio, il quale costituisce certamente il modello storico principale cui Platone guarda nel disegnare la propria immagine del tiranno.[39] Nel passato più distante,

pp. 309-28, il quale mostra come nell'antichità l'ideale dell'«assomigliarsi a dio» fosse considerato lo scopo morale «ufficiale» del platonismo.

[37] Mi trovo in questo a differire da interpreti come Claude Mossé, che ritengono che dietro alle descrizioni della tirannide del IV secolo vi sia la *silhouette* di Dionisio il Vecchio di Siracusa, il più celebre dei tiranni: C. MOSSÉ, *art. cit.* (n. 12), p. 1. M. MEULDER, *Est-il possible d'identifier le tyran décrit par Platon dans la République?*, «Revue belge de philologie et d'histoire», LXVII (1989) pp. 30-52, risponde in maniera negativa alla domanda posta nel titolo del proprio saggio e trova impossibile individuare un referente per la figura del tiranno dipinta da Platone. Cfr. anche ID., *La métis du tyran ou l'aporie d'un pouvoir malin (Plat., Rép., VIII, 565d-IX, 579e)*, «L'antiquité classique», LXIII (1994) pp. 45-63; ID., *Le tyran platonicien*, «Revue de philosophie ancienne», XVII (1999) pp. 43-77. Molto equilibrata la posizione di D.M. LEWIS, *Sicily, 413-368 BC*, in *Cambridge Ancient History*, vol. VI, *The Fourth Century*, Cambridge 1994, pp. 120-55, secondo il quale, sebbene il tiranno descritto da Platone non sia identificabile solamente con Dionisio il Vecchio, questi era certamente presente nella mente di Platone (p. 155).

[38] A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre-Dame 1988, p. 64 (trad. it. *Giustizia e razionalità*, Parma 1995).

[39] Cfr. L.J. SANDERS, *Dionysius I of Syracuse and Greek Tyranny*, London-New York-Sydney 1987.

la storia ateniese forniva l'esempio del governo avviato dalle riforme di Solone, aristocratico ma con una base di partecipazione civica allargata,[40] cui era succeduta la tirannia di Pisistrato, il quale, nonostante governasse rispettando le leggi, «in maniera più politica che tirannica» (per usare un'efficace espressione dell'aristotelica *Costituzione degli Ateniesi* 16.2), divenne nel V secolo a.C. il prototipo del tiranno.[41] Nel V secolo la paura della tirannide pisistratide venne utilizzata dai *leaders* democratici per molteplici scopi. Dal momento che Ippia e la sua famiglia si ritrovarono nel campo persiano durante la battaglia di Maratona (490 a.C.), essi furono legati all'idea di un dominio straniero sulla Grecia. Il decennio successivo a Maratona vide nella storia ateniese un susseguirsi di ostracismi che

[40] Al punto di essere considerato dai posteri un primo esperimento, ben equilibrato, di democrazia. Cfr., per esempio, l'elogio tributatogli da Isocrate, il quale auspica un ristabilimento della «democrazia codificata da Solone, il più grande amico del popolo (*demotikotatos*), e che fu ripristinata da Clistene, l'uomo che cacciò i tiranni e restaurò il regime democratico»: ISOCR. *Areop.* 16; cfr. *Antid.* 231-2; *Panat.* 148. Ad essa si riferivano gli aristocratici nel IV secolo a.C. con termine vago allorché parlavano di ritorno alla *patrios politeia*.

[41] Il governo di Pisistrato viene paragonato all'età dell'oro e giudicato mite da molte fonti. Cfr. HDT. I 59; TH. VI 54; PL. *Hipparch.* 229b; ARIST. *Ath.* 14 e 16; PLU. *Sol.* 31. Esiste poi una vasta aneddottica posteriore sul buon governo di Pisistrato: PLU. *Moralia* 198b; 613e; 457f; POLYAEN. *Stratagemata* V 14; D.S. IX 37, 1; VAL. MAX. V 1-2; THPHR. *HP.* fr. 135. Dopo la morte di Pisistrato nel 527 a.C. il figlio Ippia ereditò il potere, che cercò di mantenere attraverso una politica di alleanze con le principali famiglie aristocratiche ateniesi, come è testimoniato dalla lista degli arconti, che riporta Ippia, figlio di Pisistrato, per l'anno 526/5, Clistene (Alcmeonide) nel 525/4, Milziade (Filaide) nel 524/3 e Pisistrato, figlio di Ippia e omonimo del nonno, nel 522/1. Dopo l'assassinio del fratello Ipparco per motivi privati di gelosia amorosa, la tirannide di Ippia divenne molto più dura e dopo la sua cacciata da Atene nel 511 a.C. agli uccisori di Ipparco vennero tributati onori quasi divini e l'erezione di una statua: essi divennero gli "eroi fondatori" della democrazia clistenica che succedette alla tirannide pisistratide. È a partire da quella data che la tirannide viene concettualizzata come l'antitesi del governo democratico e della "politica" *tout court*.

colpirono «gli amici dei tiranni», dietro i quali vi era probabilmente l'abile opera politica di Temistocle, il quale sfruttava la paura della tirannide per sbarazzarsi dei propri avversari politici.[42] Sappiamo, poi, da Plutarco che Pericle e i suoi amici erano chiamati «Pisistratidi» dagli avversari.[43] Quasi un secolo dopo la scomparsa effettiva della tirannide da Atene, lo spettro dei Pisistratidi si aggira ancora per la città. Dopo la morte di Pericle lo spauracchio del tiranno viene agitato dal demagogo Cleone, che vede tirannidi ovunque e si propone come il campione, e anzi l'«amante», del *demos*. Entrambi questi personaggi storici, Pisistrato e Dionisio il Vecchio, ispirano il ritratto platonico: comune a entrambi è l'uso di stratagemmi per ingannare il popolo e privarlo della sua libertà, la richiesta di guardie del corpo personali, l'utilizzo di una milizia mercenaria, la promessa di azzeramento dei debiti e ridistribuzione delle terre, l'esperienza dell'esilio e del ritorno, elementi citati da Platone nel proprio ritratto. Mentre le fonti ci descrivono Pisistrato come moderato nei propri costumi, l'aspetto di dissolutezza, di abbandono ai piaceri erotici, della tavola e del vino, è perfettamente presente nel ritratto di Dionisio.[44]

[42] Cfr. C. HIGNETT, *A History of the Athenian Constitution to the End of Fifth Century b.C.*, Oxford 1952; C.A. ROBINSON, *Athenian Politics, 510-480 b.C.*, «American Journal of Philology», LXVI (1945) pp. 243-54; M.F. MCGREGOR, *The Pro-Persian Party at Athens from 510 to 480 b.C.*, in *Athenian Studies Presented to W.S. Ferguson*, «Harvard Studies in Classical Philology», suppl. vol. I (1940), pp. 71-95.

[43] PLU. *Per.* 4.3; 16.1.

[44] Cfr. in particolare PLU. *Dio*. Un'accurata ricostruzione della figura storico-letteraria di Dionisio il Giovane si trova in F. MUCCIOLI, *Dionisio II. Storia e tradizione letteraria*, Bologna 1999. Le allusioni a eventi che caratterizzarono la vita e la tirannia di Pisistrato, nonché il ruolo simbolico di questo tiranno nell'immaginario ateniese, mi inducono a credere che egli abbia avuto un ruolo, anche se minoritario, nella costruzione del tiranno platonico. Non mi sento di condividere, pertanto, il giudizio di Mario Vegetti secondo cui i Pisistratidi non fossero importanti per il modello platonico della tirannide: cfr. qui vol. I, Introduzione al libro I, p. 34.

Altri personaggi ed esperienze storiche personali, inoltre, concorrono alla creazione della figura del tiranno platonico. Alla più che centenaria esperienza democratica ateniese succede, all'indomani della sconfitta nella guerra del Peloponneso, il governo oligarchico appoggiato da Sparta dei cosiddetti «Trenta tiranni». Si tratta di una «tirannia» atipica (non da ultimo perché il tiranno viene solitamente rappresentato come detentore unico del potere) ma la cui esperienza lascia una profonda traccia in Platone, e nella sua generazione, perché arricchisce di significato il termine «tirannia» e mostra cosa possa avvenire allorché persone estremamente abili ma malvagie si trovano a governare senza il freno delle leggi.[45] E la mente corre qui inevitabilmente a Crizia che, non dimentichiamolo, ha non soltanto un ruolo importante nella vita privata di Platone ma anche uno spazio cospicuo nei suoi dialoghi (oltre ad essere uno dei «protagonisti occulti» della *Repubblica*). In essi, segnatamente nel *Timeo* e nel *Crizia*, Crizia appare come un "gentiluomo" piacevole e affabile, lieto di poter render noti agli amici racconti ascoltati da antenati famosi, appresi addirittura da Solone.[46] Tuttavia, Crizia impersonifica perfettamente sia l'uo-

[45] Si tratta di una "tirannia atipica" non solamente per il numero dei tiranni, ma anche perché il loro potere è fondato sull'aiuto delle armi spartane. Dal punto di vista costituzionale sarebbe più corretto descriverla come l'*élite* di una ristretta oligarchia. Sull'importanza dell'esperienza storica della tirannide dei Trenta sul pensiero di Platone cfr. qui [*I*].

[46] Non ritengo sia un'obiezione decisiva il fatto che Crizia sia presentato in maniera favorevole nei dialoghi di Platone: anche Alcibiade riceve lo stesso trattamento, eppure Platone è ben conscio del fallimento della sua educazione e delle sue promesse, come lo è, a mio avviso, riguardo a Crizia. Proprio il fatto che egli discenda da una così nobile stirpe, abbia indubbie, straordinarie doti intellettuali e politiche, sia stato legato a Socrate ma non abbia appreso da lui alcuna moderazione e sia divenuto una rovina per la propria patria, induce Platone a riflettere sul fallimento dell'educazione tradizionale ateniese. L'opinione secondo cui «Crizia (insieme, forse, con Alcibiade) è il protagonista occulto e minaccioso» della *Repubblica* è di M. Vegetti: cfr. qui vol. I, [*I*], p. 254.

mo che Platone chiama «fazioso», ossia maggiormente attaccato alla propria parte politica che alla propria città, sia il teorico ateo dell'origine umana degli dèi e della convenzionalità della legge.[47] Da ultimo, lo straordinario e contraddittorio personaggio di Alcibiade ha certamente esercitato una forte suggestione sul ritratto platonico del tiranno. Egli è l'esempio della natura eccezionalmente dotata rovinata da una cattiva educazione, l'uomo dall'anima tirannica che, nell'ultima fase della guerra del Peloponneso, avrebbe potuto farsi tiranno effettivo di Atene, l'oggetto dell'ammirazione e della fascinazione dell'intera città (Socrate incluso...). L'esempio storico di Alcibiade induce Platone a meditare su come una cattiva educazione esercitata su di un giovane straordinariamente dotato avrebbe potuto condurre alla nascita di un tiranno ad Atene o in una città governata democraticamente; e, più in generale, lo induce a riflettere sugli effetti di un'educazione sofistica su di un'anima grande e potenzialmente filosofica.[48] Crizia (e più in generale

[47] Nel dramma satiresco *Sisifo*, che io ritengo attribuibile a Crizia, si afferma che «un uomo saggio stabilì che si deve accecare la verità con un falso ragionamento» e persuadere gli uomini dell'esistenza della divinità, dal momento che leggi punitive, basate sulla forza, non sono sufficienti a trattenerli dal compiere ingiustizia: S.E. *M.* IX 54 e AET. I 7.2 = DK 88 B25. Concorda con questa attribuzione D. SUTTON, *Critias and Atheism*, «Classical Quarterly», XXXI (1981) pp. 33-38, il quale ritiene tuttavia che il frammento del *Sisifo* non rispecchi la filosofia di Crizia. Per le complesse questioni legate a quest'opera rimando al raffinato lavoro di M. DAVIES, *Sisyphus and the Invention of Religion*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», XXXVI (1989) pp. 16-32. H. DIHLE, *Das Satyrspiel 'Sysiphus'*, «Hermes», CV (1977) pp. 28-42, propende invece per un'attribuzione a Euripide. Concorda con questa attribuzione C.H. KAHN, *Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment*, «Phronesis», XLII (1997) pp. 247-62, il quale ipotizza inoltre che questa visione dell'origine naturalistica della religione possa essere stata esposta per primo da Democrito.

[48] Ritengo che le molte, chiare, allusioni permettano di vedere la figura di Alcibiade dietro le riflessioni di *Resp.* VI 491a-495b sulla corruzione delle nature migliori a causa di una cattiva educazione.

gli altri componenti l'oligarchia dei Trenta) e Alcibiade costituiscono, quindi, gli ulteriori modelli platonici del tiranno.

Una volta così decostruita nelle sue componenti storiche e nei suoi modelli letterari la figura platonica del tiranno, si ha l'impressione che ciò che è realmente nuovo e rappresenta l'apporto più originale e straordinario di Platone alla concettualizzazione della tirannide sia l'esplorazione dell'anima del tiranno. Essa costituisce uno dei vertici della filosofia platonica e sarà destinata a rimanere un punto di riferimento per tutta la storia del pensiero occidentale.

4. *Eros filosofico ed Eros tirannico*

«Per Platone tutta la storia è storia dell'anima» –ha affermato molti anni fa R.G. Bury.[49] Non si tratta di un'esagerazione. L'attività dell'anima, individuale e universale, spiega in ultima analisi sia lo svolgersi della storia sia il comportamento di ciascun individuo. Gli eventi dell'anima sono il prototipo invisibile di analoghi processi politici.[50] Eros appare legato alla tensione privata e alla mancanza di moderazione. A III 403a Socrate non può fare a meno di constatare che i piaceri d'amore sono i più «folli», che Eros è legato alla *mania*; ma noi sappiamo dalla palinodia di Eros fatta da Socrate nel *Fedro* che la *mania* è anche causa di grandi beni per gli uomini, come la divinazione e la poesia. Amore è la forza che ci fa compiere tutto ciò che facciamo. Ma amore ha diverse forme e, conseguentemente, diverse mete; e conosce diverse gradazioni. Allorché riprende, apportandovi alcune modifiche, soprattutto terminologiche, la propria esposizione della tripartizione dell'anima, Socrate individua ciascuna parte attraverso il tipo di amore che la caratterizza: amore per la sapienza, amore per l'onore, amore per il

[49] R.G. BURY, *Plato and History*, «Classical Quarterly», XLV (1951) pp. 86-93.

[50] Così W. JAEGER, *Paideia*, 3 voll., Oxford 1943, vol. II, p. 346.

guadagno. Il filosofo e il tiranno sono uomini estremamente «erotici» (nel *Fedro* 265d Socrate afferma che Eros è il suo «despota» e l'intero *Simposio* è una celebrazione dell'Eros socratico, in tutte le sue sfaccettature); ma anche dal punto di vista dell'amore il tiranno si rivela l'opposto speculare del filosofo.[51]

Eros, esattamente come il tiranno, ha un ruolo fondamentale nella *Repubblica*. E proprio come il tiranno, riemerge continuamente in alcuni punti fondamentali del dialogo, prima della sua finale epifania nelle sue due forme più estreme, quella filosofica e quella tirannica.[52] L'apertura dell'opera è sulla scena movimentata e turbolenta del Pireo, caratterizzato dalla diversità ed eterogeneità, presumibilmente anche di gusti erotici. L'iniziale corsa con le fiaccole in onore della dea Bendis, divinità orgiastica, ha connotazioni erotiche.[53] La scena si sposta quindi nella casa del ricco meteco Cefalo, che si presenta come un uomo giunto serenamente alla fine dei suoi giorni e finalmente libero da preoccupazioni erotiche. Egli cita con approvazione Sofocle, che aveva descritto Eros come un padrone tirannico, rabbioso e intrattabile (I 329c). Cefalo abbandona quindi la discussione, dimostrando così di essere libero da Eros ma anche dall'amore per il sapere, che è strettamente connesso a Eros. Vi è, quindi, l'irruzione di Trasimaco, il quale sostiene che l'uomo che può compiere tutte le imprese più inique (anche in amore: la violenza sulle donne è un "classico"

[51] I filosofi, il cui nome già li caratterizza come persone guidate dall'amore, vengono definiti «amanti (*erastas*) dell'essere e della verità» (VI 501d). Essi «amano (*erosin*) sempre un sapere che renda loro manifeste parti di quell'essenza che è sempre» (VI 485b). Sull'amore del vero che anima il filosofo cfr. anche l'importante brano a VI 490b. Sulla filosofia come attività altamente erotica cfr. S. ROSEN, *The Quarrel between Philosophy and Poetry: Studies in Ancient Thought*, New York 1988.

[52] Nell'elaborazione di questa parte ho trovato estremamente interessante la suggestiva lettura della *Repubblica* operata da D. ROCCHNIK, *Beautiful City. The Dialectical Character of Plato's 'Republic'*, Ithaca-London 2003.

[53] Cfr. K. DOVER, *Greek Homosexuality*, Cambridge 1989, pp. 42-45.

del tiranno), è quello considerato più felice e più di successo nella vita: la sua difesa della *pleonexia* è una celebrazione di Eros liberato. È poi la volta di Glaucone, «uomo esperto di amore» (V 474d), di parlare di necessità erotiche: a V 468c egli propone che in guerra a ciascuno dovrebbe essere concesso di amare chi vuole, uomo o donna. Sempre Glaucone a V 458d evoca il problema della politica matrimoniale nella città perfetta e traccia un'importante distinzione tra necessità geometriche e necessità erotiche, sottolineando come queste ultime abbiano una maggiore capacità di trascinare la massa. Socrate rivela quindi la propria politica eugenica, tesa a conservare l'alta qualità dei governanti e a non ingrandire né rimpicciolire la città perfetta: Eros deve essere accompagnato da *taxis*, i matrimoni non devono avvenire disordinatamente (V 458e), gli accoppiamenti devono essere accortamente studiati in modo che le persone mediocri incolpino la sorte per ciascuna unione e non i governanti (V 460a). Nella città perfetta vi sono ogni sorta di costrizioni sull'amore determinate dal desiderio di mantenere il numero della popolazione costante e la qualità dei governanti elevata: a uomini e donne viene fissato un limite di età per procreare; all'aritmetica viene affidata la soluzione per evitare l'incesto (V 461d). All'inizio del libro V, Glaucone e Adimanto chiedono a Socrate di spiegare meglio una questione di importanza fondamentale, come verrà realizzata la comunanza di donne e figli, la quale è strettamente connessa a Eros. La risposta di Socrate, contenuta nei libri V-VII, è dunque sollecitata dall'irruzione di Eros nella conversazione. Uno dei nodi concettuali dell'opera, l'inizio della decadenza della città perfetta, è legato a Eros: nonostante tutta la cura posta dai guardiani, Eros si dimostra più forte della conoscenza matematica e induce i cittadini ad avere accoppiamenti non secondo misura e conoscenza (VIII 546a-547a), dando così inizio alla prima *metabasis* della città perfetta. Le successive trasformazioni vengono dipinte come passaggi generazionali di padre in figlio, legate quindi alla famiglia e al rapporto tra Eros ed educazione

all'interno di essa. Non dimentichiamo, poi, che una delle speranze di realizzazione della città perfetta è proprio legata alla possibilità che qualche figlio di re o signore nasca con una naturale disposizione alla filosofia (VI 502a). Ancora Eros ed educazione.

Nel libro VIII, infine, fa la sua comparsa l'uomo tirannico. Il tiranno è l'Eros incarnato.[34] Eros è il principio della tirannide e può venire governato attraverso la matematica, la sobrietà, la mancanza di *privacy*, la politica e la giustizia pubblica, come ha sostenuto Stanley Rosen.[35] In base alla teoria dell'azione platonica esposta nella *Repubblica* la parte appetitiva sfrenata, l'*epithymetikon*, controlla l'anima del tiranno. I suoi desideri senza controllo lo spingono a cercare di avere rapporti con la propria madre o con animali. Questa perversione del desiderio è la conseguenza del fatto che il tiranno costituisce l'allontanamento ultimo dalla "normale umanità", da ciò che è "naturale" per l'uomo (ovviamente nell'accezione normativa che il termine "natura" ha in Platone). La negazione della differenza tra uomo e bestia e tra genitori e figli è, inoltre, il perverso, ultimo, risultato dell'eguaglianza democratica.

Le nature migliori – aveva affermato Socrate – allorché vengono corrotte da una cattiva educazione, si trasformano necessariamente negli esseri umani peggiori (VI 491e). Di necessità, dunque, la natura più elevata diviene quella più abietta. La «nobile menzogna» del mito delle tre razze e dei metalli ci ricorda che c'è un elemento naturale in noi, una potenzialità in attesa di venire realizzata, per utilizzare una terminologia aristotelica. Ma è l'educazione che decide il nostro destino: di qui l'importanza che Socrate attribuisce sia all'educazione nella città perfetta, unico elemento sotto il totale controllo dei guar-

[34] S. BENARDETE, *Socrates' Second Sailing: On Plato's 'Republic'*, Chicago 1989, p. 205.

[35] S. ROSEN, *The Role of Eros in Plato's Republic*, «Review of Metaphysics», XVIII (1965) pp. 452-75.

diani, sia al tentativo di creare cittadini di «buona natura» attraverso una politica eugenetica (elemento, tuttavia, maggiormente prono all'errore). Il tiranno appare così un uomo dotato di natura eccezionale ma sprovvisto della corretta educazione, la cui indole piena di talenti è stata corrotta da sofisti, adulatori, falsi uomini politici e falsi educatori: il tiranno è un filosofo snaturato. Platone conserva dunque quell'elemento di eccezionalità della figura del tiranno presente in tutta la tradizione letteraria a lui precedente. Se poi vogliamo cercare un referente storico di questo ritratto della degenerazione di un'anima estremamente dotata e promettente in una natura tirannica, possiamo riconoscervi senza ombra di dubbio la figura di Alcibiade, il quale rappresentò il fallimento più cospicuo dell'educazione ateniese nonché della pedagogia socratica.[56]

E se noi ci soffermiamo sulle disposizioni educative della città perfetta, notiamo che esse hanno per lo più a che fare con Eros. Le «tre ondate» di critiche alle proposte di Socrate, i «tre scandali» della *Repubblica*, concernono Eros. L'eguaglianza di educazione e potere delle donne, la comunanza di donne e bambini, costituiscono una ovvia e totale rivoluzione della concezione dei rapporti matrimoniali ed erotici dell'epoca. Ma anche l'educazione mirata a creare un governo dei filosofi implica un riorientamento dell'Eros individuale alla filosofia. La *techne tes periagoges* è anche tecnica di educare Eros a guardare in alto, a raggiungere una condizione per cui l'amore tipico della ragione, che è l'amore propriamente umano (si pensi al «piccolo uomo» nell'anima di ciascuno, alle prese con belve multiformi), guidi l'essere umano. La parte razionale è, infatti, ciò che individua veramente l'uomo (IX 588d).

[56] Su questa identificazione, e più in generale sul «disastro culturale» ateniese descritto da Platone, cfr. qui vol. V, [C], pp. 219-20.

5. *Redenzione e trasfigurazione del tiranno?*

L'anima dell'uomo tirannico incarna la condizione più "innaturale" per un essere umano, quella in cui la ragione, "per natura" (nell'accezione normativa che il termine ha in Platone, naturalmente!) dominante, si trova sottomessa ai desideri più bassi e sfrenati. È, questa, una condizione di profonda «malattia». Analogamente, la città governata da un tiranno (che, a differenza delle altre forme di governo degenerate, Platone non chiama mai «città tirannica», perché in effetti non vi è nulla in comune tra il detentore del potere e i suoi concittadini)[57] costituisce il peggiore ambiente di vita per un essere umano. E dopo? Cosa avviene dopo aver toccato l'*azimut* dei possibili regimi politici? La *Repubblica* non fornisce alcuna risposta a tale quesito né, d'altra parte, è possibile rinvenire una soluzione in alcun altro luogo del pensiero platonico. Possiamo procedere solo per indizi. In apparenza Platone non elaborò mai una teoria «ciclica» delle forme di governo come quella dell'*anaciclosi* che troviamo in Polibio. In essa forme di governo buone e forme cattive si succedono l'una all'altra in un ciclo che non conosce interruzioni ma, verosimilmente, solo momentanei arresti allorché un'entità politica riesce a creare una costituzione mi-

[57] Si può affermare che Platone dissenta in questo da Tucidide, il quale parla di *tyrannis polis* in riferimento al comportamento di Atene verso i propri alleati della Lega Delio-Attica. La lezione di Tucidide sulla *tyrannis polis* è che anche la democrazia può essere tirannica: TH. II 63, III 37,VI 85. In questi passi Tucidide usa il termine *tyrannis* per esprimere un giudizio di valore sulla natura dell'*arche* ateniese e sulle «necessità e costrizioni» che influenzano il comportamento di una città che abbia un impero. Non concordo, quindi, con G.E.M. de Ste. Croix, il quale ritiene che Tucidide usi i termini *douleia* e *tyrannis* per Atene in senso altamente tecnico per indicare la violazione dell'*eleutheria* di una città, senza implicare che Atene fosse una città oppressiva o impopolare: G.E.M. DE STE. CROIX, *The Character of the Athenian Empire*, «Historia», III (1954) pp. 1-40.

sta, migliore e maggiormente durevole.[58] Aristotele, nella sua serrata critica alla teoria platonica delle «trasformazioni delle costituzioni», osserva con disappunto che Socrate lascia inesplicato se la tirannide «sarà soggetta a trasformazioni e, nel caso lo sia, per quale ragione e in quale forma di costituzione passi». Il motivo – egli spiega – è che è difficile determinare quale possa essere l'evoluzione della tirannide perché gli esempi storici sono molteplici e contraddittori: essa può mutarsi in oligarchia (come a Calcide), in democrazia (come a Siracusa), in aristocrazia (come a Sparta e a Cartagine), o addirittura in un'altra tirannide (come avvenne a Sicione). Aristotele aggiunge un'osservazione estremamente interessante: secondo Socrate la tirannide dovrebbe trasformarsi «nella forma prima e migliore di costituzione: in tal modo si avrebbe continuità e un ciclo perfetto».[59] Quale può essere il fondamento di questa osservazione aristotelica, che sembra contraddire quanto egli ha lamentato in precedenza? Sono possibili tre ipotesi: potrebbe essere una sua congettura fondata sulla lettura del testo platonico; potrebbe derivare da conversazioni o dibattiti interni all'Accademia; potrebbe essere una sua supposizione, senza supporto testuale, ma fondata sull'assunto che lo schema di trasformazione delle costituzioni esposto da Socrate dovesse essere circolare. Dal momento che non abbiamo elementi a favore delle due ultime ipotesi, concentriamoci sulla prima. Come abbiamo visto, Platone trae dalla scuola medica ippocratica la convinzione che «ogni tipo di eccesso suole produrre, come effetto di reazione, un mutamento nel senso opposto» (VIII 564a): il miglior regime nascerà dunque dal peggiore, il gover-

[58] Cfr. PLB. VI 1-6. Sulla teoria delle forme di governo è sempre interessante N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo*, Torino 1976. Sulla costituzione mista K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity* (1954), New York 1975. Più in generale N. MATTEUCCI, *Le forme di governo*, Firenze 2004.

[59] ARIST. *Pol.* V 12 1316a25-36 (trad. it. di R. Laurenti).

no dei filosofi avrà origine dalla tirannide? È possibile, quindi, "guarire" l'anima tirannica e riportarla alla "salute", e addirittura edificare su di essa il miglior regime?

Abbiamo due argomenti a sostegno di questa ipotesi. Possiamo innanzitutto rivolgerci alle altre opere platoniche, dove notiamo che, sebbene Platone non concettualizzi la possibile trasformazione del regime tirannico, afferma esplicitamente che è possibile che sia proprio dalla tirannide che possa nascere il miglior regime, perché chi detiene un potere assoluto può utilizzare tale potere anche per trasformare senza limitazioni il proprio regime. Penso qui in particolare ad alcuni passi delle *Leggi* e della *Lettera VII*, dove il ricorso a un «giovane e saggio tiranno» viene esplicitamente previsto.[60] In riferimento a quest'ultima, è possibile addurre l'ulteriore considerazione che Platone cercò *realmente* di persuadere i tiranni di Siracusa a cercare di instaurare un regime simile a quello descritto nella *Repubblica*. Il ricorso al tiranno può apparire, quindi, una "scorciatoia" verso la città perfetta, sebbene esponga il pensiero platonico al rischio di una fondamentale incoerenza. È possibile, dunque, "convertire" il tiranno alla filosofia e all'apprezzamento della bellezza di *kallipolis*? O la sua anima è irrimediabilmente guasta?

Molti interpreti hanno individuato una grossa difficoltà nel riconciliare il ritratto del tiranno fornito da Platone con la sua considerazione che forse proprio un tiranno potrebbe instaurare il miglior regime. E, in effetti, la lunga e motivata condanna senza riserve della tirannide nella *Repubblica* viene ripresa nel *Politico*, dove essa appare sempre la peggiore forma di governo (sebbene l'uomo politico che governa con la forza della propria arte invece che secondo le leggi assomigli nei fatti e nelle azioni, non nelle intenzioni e nella scienza, al tiranno), e

[60] Cfr. *Leg.* IV 711b-712a; *Lettera VII* 327c, 328c. Sulla questione cfr. qui [*A*], § 6.

perfino nelle *Leggi* dove, accanto al passo citato in precedenza sulla facilità per un tiranno di riformare i costumi dei cittadini, troviamo la consapevolezza che la «natura mortale» stessa indurrà chi detiene un potere assoluto a compiere ogni sorta di violenza e ingiustizia.[61] Non è, tuttavia, necessario pensare che Platone sia incoerente o che la tirannide rappresenti per lui un problema irrisolto, o che il suo ritratto del tiranno sia totalmente fantasioso.[62] Già nella *Repubblica* veniva prospettata l'ipotesi che la città perfetta potesse venire alla luce allorché gli attuali signori e re o i loro figli s'innamorassero della vera filosofia: se si trovassero a capo di una città «obbediente», potrebbero realizzare l'impresa che ora appare incredibile di portare alla nascita *kallipolis*.[63] In tutti tre i luoghi delle *Leggi* dove viene asserita l'ineludibilità che «il potere assoluto corrompa assolutamente» (nella celebre frase di Lord Acton), lo Straniero ateniese insiste sulla «mancanza di rendiconto» (*anypeuthynos*) di cui gode il governante. Questa situazione può però essere corretta e lo Straniero parla esplicitamente di ridurre il governo a «giusta misura», creando una forma di costituzione mista, come è avvenuto a Sparta, oppure ricorrendo alle leggi, in mancanza di una vera conoscenza politica. Politicamente, la tirannide appare pertanto riformabile. Inoltre, se i dialoghi si prestano a interpretazioni in chiave di ironia e dissimulazione, il coinvolgimento di Platone e dell'Accademia nelle vicende politiche dell'epoca, e segnatamente nelle tirannidi contempo-

[61] Cfr. *Pol.* 301c-d; *Leg.* III 691c, IV 713c, IX 875a.

[62] È, questa, la tesi di B. JOWETT, *The Republic of Plato*, Oxford, 1888³, p. CXXVIII, il quale aggiunge che altrimenti il legame storico di Platone con i tiranni apparirebbe assai improbabile.

[63] *Resp.* VI 499b; 502a-b. Certo, Platone parla di persone che si trovino al comando di «potentati» (*dynasteiai*) o «regni» (*basileiai*), non di tirannidi. Penso che in questo caso egli non menzioni deliberatamente le tirannidi per la connotazione negativa del termine, ma che, tuttavia, abbia in mente tutte le forme di governo monarchico. D'altra parte, nella sua epoca, diversi personaggi dotati di potere tirannico erano chiamati «re» o «signore».

ranee, sembrano puntare inequivocabilmente in una direzione: gli Accademici erano interessati a riformare i regimi contemporanei, non avevano preclusioni verso i tiranni, Dione non costituiva un'eccezione.[64]

Più interessante mi pare, tuttavia, il problema teorico della conversione del tiranno: è possibile "rieducare" l'anima del tiranno? Per comprendere la natura della questione dobbiamo rivolgerci alla descrizione platonica dell'anima umana, e in particolare di quella tirannica. Due osservazioni preliminari sono qui necessarie. Nel suo esame della natura (*physis*: VI 490d) filosofica, Socrate afferma con decisione che l'uomo perfettamente giusto è l'uomo normale, «sano» (*hyghies*: VI 490c); produrre la giustizia significa disporre gli elementi dell'anima in un sistema di dominanti e dominati *conforme alla natura* (IV 444d); il filosofo platonico è «naturalmente (*physei*) dotato di memoria, facilità di apprendere, magnanimità, grazia, e amico e intimo (*syggenes*) di verità, giustizia, coraggio e moderazione».[65] Il tiranno, come tutte le altre forme di degenerazione, costituisce pertanto una condizione dell'anima *contro natura*, priva di temperanza e lontana dalla verità (VI 490c). Più in generale, l'uomo vizioso, o malato, trovandosi in uno stato innaturale di squilibrio, troverà piacere in cose diverse dall'uomo virtuoso. Appare ancora vera l'intuizione di Werner Jaeger, secondo cui la teoria dei tipi costituzionali di Platone

[64] Per un'opinione simile cfr. qui vol. V, [O], pp. 603-24; M. VEGETTI, *op. cit.* (n. 33), pp. 209-12. Questo, naturalmente, non implica che essi ebbero successo, perché la loro influenza sulla politica pratica fu, in effetti, assai limitata. Mi sembra, tuttavia, troppo drastico P.A. BRUNT, *Studies in Greek History and Thought*, Oxford 1993, pp. 282-342, il quale sostiene che l'interesse dell'Accademia per la politica era meramente teorico (p. 301) e che «il suo influsso sulla storia degli Stati fu inesistente» (p. 332). Similmente "scettico e minimalista" sull'influsso dell'Accademia sulla politica pratica M. SCHOFIELD, *Plato and Practical Politics*, in C. ROWE - M. SCHOFIELD (eds.), *op. cit.* (n. 34), pp. 293-302.

[65] *Resp.* VI 487a.

costituirebbe una patologia dei caratteri umani.[66] La virtù, come sappiamo, non è innata in noi ma nasce «dalle abitudini e dagli esercizi» (VII 518d-e).[67] Occorre pertanto «rieducare» il tiranno ponendo fine alla guerra interna nell'anima per riportarla alla sua configurazione «naturale» (IV 444d-e), alla salute: essa, infatti, è caratterizzata da *epithymia* e *agnoia* (*Pol.* 301c). Occorre, pertanto, rendere il tiranno sapiente e orientare il suo desiderio attraverso la conoscenza del vero bene. Si tratta, dunque, di inserire nell'anima tirannica retta opinione e raziocinio (IV 431c), riguadagnando quella condizione perduta per uno dei motivi per cui gli uomini si privano dell'opinione vera: perché derubati o ammaliati o violentati (III 413a).

Una seconda osservazione. Riportando la narrazione di Er di ciò che egli ha visto nell'aldilà, Socrate ci informa che non esiste un «ordine» (*taxis*) dell'anima, che viene invece acquisito vivendo la vita scelta (X 618b). Scegliendo di vivere la vita del tiranno l'anima si conforma ad essa. È, dunque, di fondamentale importanza educare l'anima alla giusta scelta, sia in questa vita sia nell'aldilà. Perché la maniera in cui viviamo questa vita è la nostra unica garanzia che saremo in grado di fare la scelta migliore della vita futura. Il ricordo della vita passata guida la scelta ma l'amore per la sapienza si presenta assieme ad altri impulsi e appetiti.[68] Nell'aldilà la scelta della vita futura da vivere è guidata anche dai ricordi della vita passata: questi stabiliscono i limiti alla libertà di scelta dell'anima. È questo il problema incarnato da personaggi come Cefalo, il quale vive virtuosamente ma senza sapere perché, per buona fortuna. O

[66] W. JAEGER, *op. cit.* (n. 50), vol. II, p. 323.

[67] Platone propone il modello intellettuale di una nuova aristocrazia, con conseguente scomparsa dell'antica aristocrazia dei *kaloi kagathoi*; cfr. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze 1974, parte II, vol. III/1, a cura di M. Isnardi Parente, p. 623.

[68] Questo aspetto è ben colto da C. BARACCHI, *Of Myth, Life, and War in Plato's 'Republic'*, Bloomington-Indianapolis 2002, p. 114.

da Glaucone e Adimanto, i quali debbono a una «sorte divina» (II 368a) il proprio amore per la giustizia; essi potrebbero invece aspirare alla tirannide, sono amanti dell'onore, patrioti e disprezzano la democrazia. Potrebbero instaurare una tirannide benevolente per riparare i torti della città in cui vivono. Socrate li esorta a non farlo. È pertanto necessario fondare una scienza etica basata sulla conoscenza della realtà della natura umana invece che fare affidamento sulla *eutychia* al momento di progettare come vivere la propria vita.

Io sono pertanto incline a pensare che Platone ritenesse possibile, sia in linea teorica sia nella pratica, riformare una tirannide. Questo era, verosimilmente, il più difficile compito educativo per un filosofo, perché si trattava di riportare un'anima dalla condizione più «innaturale», abietta e lontana dalla verità, al corretto ordinamento dei suoi elementi, alla «salute» e dunque alla conoscenza e alla giustizia. È a questo che Socrate si riferisce nelle battute finali del IX libro, che sono di importanza fondamentale per comprendere la modalità di realizzazione del progetto della *Repubblica*: l'educazione alla giustizia mira a creare una *politeia* all'interno dell'uomo, una piccola costituzione privata all'interno dell'anima, che ciascun essere umano, trovandosi allora in una condizione di «salute» riguardo a *sophrosyne, dikaiosyne* e *phronesis*, potrà utilizzare come paradigma per poi tentare di realizzarla nella pratica.[69]

Ma se questa operazione di conversione dell'anima tirannica avesse avuto successo, il risultato sarebbe stato straordinario: un monarca aveva tutte le risorse per poter instaurare un buon regime politico, quanto più vicino alla perfezione possibile nelle vicende umane, senza dover passare attraverso l'incerto e periglioso cammino della concertazione politica, del tentativo di persuadere la massa dei concittadini. L'attrattiva del risultato rendeva tollerabile il compito. Né si può dire che

[69] *Resp.* IX 591b-592b; *Lettera VII* 340c-d.

questa posizione di Platone, e dell'Accademia (il cui coinvolgimento nella vicenda delle tirannidi è notoria), sia isolata nel panorama politico del IV secolo. Laddove la tirannide rimane per tutto il V secolo un problema emotivo e quindi uno strumento utile per discutere la democrazia,[70] nel IV secolo essa viene affrontata teoricamente in maniera più pragmatica, come contraltare negativo del governo regio, passibile di essere riformata. È questo il messaggio dell'enigmatico dialogo senofonteo *Gerone o sulla tirannide*, che mostra come l'uomo saggio sia in grado di andare oltre le apparenze del regime tirannico e, una volta trovato un tiranno in grado di riconoscere la propria infelice condizione, possa fornire al governante suggerimenti tale da rendere la sua vita, e quella dei propri sudditi, non solo meno penosa ma addirittura totalmente trasformata. Non dissimile è la posizione di Isocrate e di Aristotele, i quali forniscono consigli su come riformare la tirannide e renderla un regime accettabile sia per il governante sia per i suoi sudditi.[71]

Un'ultima considerazione. Nella descrizione di Socrate nella *Repubblica* la tirannide appare la necessaria evoluzione del regime democratico. Platone viveva in una democrazia. Il suo schema di degenerazione mostra che questo regime sarebbe stato seguito da una tirannide, senza l'intervento del filosofo. Ci possiamo domandare: il tiranno platonico è forse l'impersonificazione della *physis anankaia* di cui parla Tucidide, secondo il quale gli eventi futuri saranno simili a quelli del passato vista la costanza della natura umana (*kata to anthropinon*) nel

[70] K. RAAFLAUB, *Contemporary Perceptions of Democracy in Fifth Century Athens*, in W.R. CONNOR *et all.* (eds.), *Aspects of Athenian Democracy*, Copenhagen 1990, pp. 33-70.

[71] Cfr. ISOC. *Ad Nic.*; *Evag.*; ARIST. *Pol.* V 11 1313a34 sgg. Esiste una lunga tradizione moderna, che ha inizio subito dopo la pubblicazione delle due principali opere politiche di Machiavelli (1531-1532), che sostiene che sia proprio da Aristotele che Machiavelli ha tratto il proprio insegnamento su come riformare la tirannide.

tempo? Platone vuole rovesciare questa profezia di sventura: la tirannide non è un destino delle città democratiche; lo diviene allorché il processo di dissoluzione non viene interrotto. Questa, pertanto, non è l'ultima parola di Platone sulla democrazia. Occorre, infatti, tenere presente un'importante osservazione di Socrate:

> Grazie a questa licenza, [la democrazia] possiede tutti i generi di costituzione; c'è il caso che chi voglia costituire una città – proprio quello che noi ora stavamo facendo – sia costretto a visitare una città a regime democratico per scegliere quella forma di governo che più lo soddisfa, come se andasse a un mercato di costituzioni e, fatta la sua scelta, procedere così alla fondazione (VIII 557d).

Alla luce di questa osservazione, e più in generale dell'intera discussione della *Repubblica*,[72] nella quale alcuni cittadini di una città democratica (Atene) fondano a parole la città perfetta, mi sembra possibile sostenere che Platone ritenesse che la confusa molteplicità di regimi e di tipi umani della democrazia potesse dare origine a più di un nuovo regime, e segnatamente potesse costituire la culla per edificare la città perfetta. Io sono convinto che Platone considerasse certamente la democrazia un regime imperfetto ma ritenesse che la grandissima libertà che la caratterizzava, sia politicamente sia intellettualmente, potesse essere sfruttata per far nascere la città perfetta.[73] De-

[72] Questo è stato già osservato da alcuni interpreti. Cfr. in particolare S. MONOSON, *Plato's Democratic Entanglements*, Princeton 2000; A. SAXONHOUSE, *Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists*, South Bend 1996; J.P. EUBEN, *Democracy and Political Theory: a Reading of Plato's 'Gorgias'*, in J.P. EUBEN - J. WALLACH - J. OBER (eds.), *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca 1996, pp. 198-226; D. ROOCHNIK, *op. cit.* (n. 52), pp. 78-93 (sebbene io non concordi con Roochnik nel ritenere la *Repubblica* una «complessa e circospetta difesa della democrazia, del "multiculturalismo" e della "diversità" erotica»: p. 91; cfr. p. 78). Su tutta la questione cfr. qui [*E*].

[73] Ciò che Platone coerentemente e continuamente enfatizza riguardo alla democrazia è la mancanza di vera conoscenza da parte dei suoi cittadini e la

mocrazia e tirannide appaiono, così, come il possibile crogiolo della città perfetta.

6. *Filosofi, re, sofisti e tiranni: una postilla inquietante*

L'importanza accordata alla figura del tiranno[74] è determinata dal suo essere l'antitesi speculare del filosofo sia sul piano conoscitivo sia su quello etico e politico: una volta conosciuta nella sua reale essenza, essa appare l'*antipalon* per eccellenza del filosofo, tanto che la felicità del genere umano si misura su di una gamma che si estende dal filosofo al tiranno (il quale è 729 volte meno felice del filosofo: IX 587e).[75] Proviamo allora

sua «debolezza», *astheneia*, che le impedisce di fare alcunché di importante nel bene o nel male: *Cri.* 44d; *Resp.* VI 491e; 495b; *Pol.* 303a. Questa caratteristica, tuttavia, rende la democrazia la forma di governo più tollerabile tra quelle prive di buone leggi: *Pol.* 303b.

[74] Essa appare chiara anche da una semplice osservazione: la lunghezza della discussione della tirannide (VIII 562a-569c, IX 571a-580a), che occupa quasi esattamente lo stesso numero di pagine Stephanus di quelle dedicate alla timocrazia (VIII 547d-550c), all'oligarchia (VIII 550c-555b) e alla democrazia (VIII 555b-562a) messe assieme. L'osservazione è di D. ROCCHNIK, *op. cit.* (n. 52), p. 88. Inoltre, come ha osservato G.E.R. FERRARI, *City and Soul in Plato's Republic*, Sankt Augustin 2004, p. 85, è solo nel caso del filosofo e del tiranno che Platone va oltre la descrizione delle relazioni analogiche tra individuo e città e ci presenta l'uomo che governa la città e gli effetti sul suo carattere.

[75] Questa contrapposizione è talmente profonda e onnipervasiva che il mito di Er pare affermare che, se osserviamo la condizione umana dal punto di vista dell'eternità, agli uomini sono aperte solo due possibili vite, quella del filosofo e quella del tiranno: la tirannide è, infatti, la conseguenza prima o poi inevitabile nel tempo del non aver seguito una vita filosofica. Così D. ROCCHNIK, *op. cit.* (n. 52), p. 125. Per quanto questa osservazione sia suggestiva, mi sembra tuttavia che essa sia smentita dal comportamento di Ulisse, che sceglie con grande gioia la vita di un «privato senza occupazioni pubbliche» (*idiotes apragmon*: X 620c). Sulla distanza tra la felicità del filosofo e quella del tiranno mi permetto di rimandare a G. GIORGINI, *I doni di Pandora: filosofia, politica e storia nella Grecia antica*, Bologna 2002, cap. 4.

a soffermarci su un tema spesso sfiorato dagli interpreti ma mai affrontato specificamente: mentre la situazione riguardo alla costituzione interna (*he en eautou politeia*) è chiarissima, e la differenza tra l'anima del filosofo e quella del tiranno è totale e apparente (a chi abbia investigato la questione), che cosa distingue, in quanto regimi politici, la tirannia dal governo dei filosofi? Questa domanda inquietante non è totalmente mal posta perché esternamente i due regimi possono apparire molto simili e, sebbene non fosse ancora giunto Oscar Wilde a canonizzare l'idea che «sono solo le persone superficiali che *non* giudicano le cose dalle apparenze», molti Greci dell'epoca faticavano a comprendere la differenza,[76] come pure molti interpreti moderni, soprattutto nella tradizione liberale.[77] Le apparenti similitudini sono sconcertanti. Come abbiamo visto, filosofo e tiranno hanno in comune una natura straordinariamente

[76] Penso, per esempio, all'accusa rivolta agli Accademici di essere in generale uomini «sostenitori dei tiranni e causa di guai», *tyrannikoi kai diaboloi*: ATH. IX 508d.

[77] Penso non soltanto all'esempio moderno più evidente, la serrata accusa a Platone di essere un "totalitario" e un sostenitore della «società chiusa», avanzata da K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici* (1945), trad. it. Roma 1971, vol. I. Esiste una più antica tradizione interpretativa liberale, soprattutto britannica, che ha origine con l'opera di G. GROTE, *Plato and the Other Companions of Socrates*, London 1865 e con J.S. Mill: si vedano la sua recensione al libro di Grote e i suoi saggi sui dialoghi platonici in *Collected Works*. Sull'influsso della democrazia ateniese su J.S. Mill, cfr. l'interessante lavoro di N. URBINATI, *Mill on Democracy: From Athenian Polis to Representative Government*, Chicago 2002. Questa tradizione continua nel ventesimo secolo con grandi classicisti come F.M. CORNFORD (cfr. il suo *The Unwritten Philosophy*, Cambridge 1950, con la celebre conclusione secondo cui «se lo Stato ideale delle *Leggi* fosse mai divenuto una realtà vivente, potremmo figurarci una scena di questo genere: Socrate posto davanti al tribunale del Consiglio Notturno per un secondo processo, di fronte a Platone seduto sulla sedia del Giudice Supremo») e interpreti come E. HAVELOCK, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven 1957 (riguardo al quale può essere interessante vedere l'articolata stroncatura di un "platonico" come L. STRAUSS, *Liberalismo antico e moderno* (1968), trad. it. Milano 1973).

dotata e questo spiega l'ambivalenza di Platone verso questa figura: tale eccezionale dotazione naturale può essere un bene, perché un tiranno ben consigliato da un filosofo può portare a termine un'impresa straordinaria come creare una buona comunità politica, o un male, perché il regime tirannico lasciato a se stesso è certamente il peggiore sia per il detentore del potere sia per i suoi sudditi. Questo giudizio di Platone non è tipico della *Repubblica*, ma permane anche nel *Politico* e nelle *Leggi*: nel *Politico* si ricorre al metodo di divisione per separare le due figure, che pure vengono descritte con tratti assolutamente opposti, perché in apparenza possono sembrare simili. Oltre ad avere una simile, eccezionale natura, il tiranno e il filosofo hanno in comune l'impulso erotico: il tiranno è dominato dall'*eros*, ma anche il filosofo viene descritto come dominato dall'amore per la sapienza.[78] Socrate dovrà dunque analizzare questo impulso e distinguere l'amore per le cose belle da quello volgare, e questo è il tema del *Simposio* e del *Fedro*. Ancora una volta, esaminando la loro natura e configurazione dell'anima, abbiamo la sensazione che il tiranno sia un filosofo snaturato.

Se poi ci soffermiamo sugli aspetti esteriori e politici, appare di suprema importanza distinguere il vero filosofo e governante dal tiranno, perché in apparenza essi fanno cose assai simili. Filosofo-re e tiranno hanno innanzitutto in comune un enorme potere, la cui origine ha un carattere di eccezionalità: non provvisti di legittimità dinastica, essi non vengono eletti né scelti attraverso meccanismi istituzionali, ma si impongono, con differenti modalità, alla compagine cittadina. Se poi, per comodità, prendiamo come tipico esempio delle attività di cui una città democratica greca poteva menare vanto l'esaltazione di Atene contenuta nell'Orazione funebre di Pericle, notiamo come l'attività dei governanti filosofi sia in stridente contrasto

[78] Penso a descrizioni dell'*eros* filosofico dai toni forti come questa: «chi ama realmente il sapere [...] prosegue senza scoraggiamento e con *eros* instancabile finché abbia colto la natura di ogni realtà essenziale» (VI 490b).

con esse: alla «naturale politicità» del cittadino ateniese (considerato «inutile» allorché si mantenga lontano dalla politica: Th. II 40.2) fa da contraltare la constatazione platonica dell'inattività del filosofo nelle città corrotte (cfr. IX 592) e il tentativo di tenere i cittadini comuni lontani dall'*agora* (una delle assenza più cospicue nella città perfetta della *Repubblica* è quella dell'Assemblea); alla *polypragmosyne* della democrazia ateniese fa da contraltare l'*apragmosyne* del cittadino di *kallipolis*; all'elogio pericleo delle molteplici, nobili attività perseguite privatamente dal cittadino ateniese (Th. II 38-40) fa da contraltare l'abolizione della *privacy*, della proprietà privata e perfino delle famiglie private (*Resp.* III 416a-417b; V 457d-464e); al dibattito pubblico prima di ogni deliberazione, vanto della democrazia (Th. II 40.3), fa da contraltare la decisione monocratica del governante filosofo, che segue unicamente la «forza dell'arte» e non si cura di leggi o costumi tradizionali (*Pol.* 297a), prendendo decisioni drastiche come espellere tutti gli abitanti al di sopra dei dieci anni (*Resp.* VII 541a-b) o condannare a morte gli atei irrecuperabili; alla trasparenza del processo democratico (esaltato dai comandanti ateniesi contro gli ambasciatori melii: Th. V 85) fa da contraltare l'utilizzo deliberato di miti pedagogici e «nobili menzogne», matrimoni combinati surrettiziamente per perseguire una politica eugenetica e altri espedienti che sembrano pensati per ingannare sistematicamente il popolo (*Resp.* III 389b-d; III 414b-415e; V 459c-d); allo splendore e potenza di Atene che attira artisti e intellettuali da tutto il mondo (Th. II 41) fa da contraltare la semplicità di *kallipolis* che censura la poesia, altre arti (*Resp.* II 376c-402a) e bandisce i poeti. Platone era certamente consapevole dello «scandalo» provocato da queste proposte e non a caso Socrate il Giovane nel *Politico* e Glaucone e Adimanto nella *Repubblica* rimarcano come esse siano «dure», «inusuali» e tali da provocare l'ira degli ascoltatori.[79]

[79] Cfr. *Pol.* 293e; *Resp.* V 463e-464a.

Nell'immaginario collettivo dell'epoca, infine, o più semplicemente nella percezione del cittadino ateniese comune, il filosofo godeva di una reputazione migliore del tiranno ma certamente non si trovava ai vertici della gerarchia sociale: era, infatti, non facilmente distinguibile dal sofista, dal «meteorologo» e da altri sapienti di vario genere. Nella *Repubblica* è Adimanto che si fa portavoce dell'opinione diffusa secondo cui coloro che hanno praticato la filosofia oltre la giovinezza divengono «eccentrici, malvagi» o, in ogni caso, sono «inutili alle città» (VI 487c-d). I filosofi sono, in generale, temuti o disprezzati dagli altri cittadini. Platone dovrà, pertanto, foggiare e proporre al pubblico una nuova immagine del filosofo e della filosofia che non li ponga in contrasto con la politica e la città e che rivendichi, in mutate circostanze «l'antica vocazione della sapienza alla signoria».[80]

Sarebbe naturalmente uno sterile esercizio apologetico quello di cercare di difendere Platone dalle ansie dei moderni interpreti liberali, ma è invece interessante vedere come Platone rispondeva alle critiche degli antichi. Egli era convinto, innanzitutto, che la differenza tra «uomo regio» (o filosofo-re, per usare un'espressione cara agli interpreti anglosassoni) e tiranno, così come quella tra filosofo e sofista, fosse sostanziale ma non facilmente individuabile senza un esame accorto e ravvicinato, perché in apparenza queste figure sono molto simili e raramente la massa si spinge al di là delle apparenze. Egli dedicò, pertanto, due dialoghi a investigare con il metodo diairetico la questione e a individuare la reale natura di questi personaggi al di là delle somiglianze. Come si dice nel *Sofista*, bisogna diffidare delle somiglianze, perché «il lupo assomiglia al cane, l'animale più selvaggio a quello più domestico» (*Soph.* 231a). E noi abbiamo già osservato come il tiranno sia esplicitamente identificato con il lupo, il nemico mortale della comu-

[80] Cfr. qui vol. IV, [*H*], pp. 335-64 (p. 344).

nità, laddove il filosofo viene descritto come simile al cane per la sua capacità di apprendere e di distinguere il familiare dall'estraneo.[81] Così come il sofista è «un uomo che possiede una scienza apparente su tutto, ma è «privo della verità» (233d) e la filosofia "socratica" è «un'arte sofistica nobile» (231b), allo stesso modo la tirannia ha l'apparenza di felicità e di potere non regolato dalle leggi del governo dei filosofi, ma è una mera illusione, perché priva dell'elemento decisivo che fa la differenza. Platone era persuaso che fosse il possesso della «scienza politica» a fare la differenza, la conoscenza della realtà del bene da parte del governante, allo stesso modo in cui il vero medico viene definito dal possesso della scienza medica e dal presupposto della sua dedizione alla cura e alla salvezza del paziente.[82] È per questo che nella *Repubblica* e in tanti altri dialoghi Platone appare impegnato in una titanica lotta contro le apparenze. A suo avviso, poi, la massa sarebbe stata in grado di apprezzare la differenza tra filosofo-re e tiranno dalle *conseguenze pratiche* dei loro diversi modi di governare, perché l'evidente fattore discriminante tra i due regimi è costituito dal fare cose utili ai cittadini (*Pol.* 296e) e questo è possibile solamente conoscendo cosa sia il vero bene per l'uomo.

Lo sviluppo della riflessione politica dopo Platone avrebbe individuato nella nozione di re come «legge dotata di anima» (*nomos empsychos*) la soluzione al problema della sottile differenza tra tiranno e governante sapiente svincolato dalle leggi.[83]

[81] Sul tiranno-lupo cfr. *Resp.* VIII 565e; sul filosofo-cane *Resp.* II 375c-376c.

[82] Questo viene affermato esplicitamente in *Pol.* 293a-e; 301c.

[83] Questa nozione del governante come *lex animata* e *quasi animatum ius* (F. PATRIZI, *De regno et regis institutione*, Parisiis 1531, II, 1, p. 49) verrà ripresa dai teorici umanisti della monarchia, che le conferiscono però una peculiare torsione concettuale, per cui il governante si annulla come persona individuale nel corpo politico e diviene un'istituzione dotata di anima. Cfr. G.M. CAPPELLI, *Introduzione* a G. PONTANO, *De principe* (1490), Roma 2003, pp. XI-CXXI: cfr. in particolare pp. 58-59, nota al § 48.

Il formarsi della nozione di "individualità" tra Umanesimo e Rinascimento e l'affermarsi della dottrina liberale oscurarono il fascino dell'idea platonica che il mero possesso dell'arte politica giustificasse il governo sciolto da leggi e consuetudini e riaprirono la strada alla democrazia e alla *rule of law*.

Giovanni Giorgini

[*H*] *Desideri:*
fenomenologia degenerativa e strategie di controllo

1. *L'*epithymia *nella fenomenologia degenerativa*

Il processo degenerativo che dal nobile desiderio per il sapere del filosofo giunge infine alla liberazione e soddisfazione dei più feroci desideri attuata dal tiranno è innescato, da una prospettiva psicodinamica, dall'adozione di particolari modalità repressive. Queste, e più in generale le strategie paradigmatiche di controllo del desiderio, sono il nostro oggetto d'indagine privilegiato. La loro analisi ci condurrà direttamente alla disamina delle molteplici specie di desideri, alla caratterologia e alle derive psicopatologiche tracciate da Platone nel libro VIII, nonché alla dinamica dei processi onirici e alla mania disegnate nel IX. Da ultimo ci soffermeremo sulla contrapposizione strutturale tra repressione e canalizzazione, parimenti inerente a *epithymiai* ed *eros*, che attraversa il grande dialogo.

A monte, l'*epithymia* platonica è un moto psichico volto a riempire, soddisfare, generando piacere, una mancanza di origine somatica come di matrice intellettuale;[1] essa viene così a convergere con l'ampio spettro semantico dischiuso dal termi-

[1] Cfr. 585a-b, 437b sgg., 439d8, 571a7; sull'intera questione cfr. qui vol. III, [*H*], pp. 251 sgg.; sulla "interiorizzazione" della sfera del desiderio cfr. M. VEGETTI, *L'io, l'anima, il soggetto*, in S. SETTIS (a cura di), *I Greci*, vol. I, *Noi e i Greci*, Torino 1996, pp. 431-67 (p. 441); sul rapporto complessivo *psyche-soma*, cfr. T.M. ROBINSON, *Plato's Psychology*, Toronto 1995², pp. 50-54.

ne "desiderio".[2] Tale estensione, uno dei cardini metapsicologici della fenomenologia degenerativa del libro VIII, fa tutt'uno con la diretta attribuzione ad ogni istanza di una sfera "propria" di desideri esplicitata nel libro IX: «siccome tre sono le parti della *psyche*, triplici mi sembrano anche i piaceri, ognuno proprio di ciascuna parte; e similmente i desideri e il loro ruolo di comando» (580d6-7). Con ciò la statica tripartizione delineata nel libro IV (436a7 sgg.) viene calata, retroattivamente, all'interno della dinamica psico-politica e quindi delle forme caratteriali disegnata nell'VIII.

Più da vicino, l'attribuzione rende conto del legame tra il governo del *logistikon* e il desiderio di sapere del filosofo, il governo dello *thymoeides* e il desiderio di onori e gloria del carattere timocratico, e le tre forme caratteriali dischiuse dal governo del polimorfo *epithymetikon*, contenente tre specie di desideri e piaceri: 1) i «necessari», dei quali «non ci si può liberare», quali fame, sete ed *eros* riproduttivo, il cui appagamento è utile e salutare; 2) i «non necessari», che possono essere «allontanati», la cui soddisfazione non frutta alcun bene, talvolta anzi un male (558d8-559c7); 3) i *paranomoi*, fuorilegge, perversi e malvagi, sottospecie dei non necessari, anch'essi allontanabili (571a7 sgg.). Partizione metapsicologica sulla quale poggia la fenomenologia caratteriale: l'avaro uomo oligarchico, dominato dai desideri necessari, nel quale il legittimo desiderio per il denaro degenera in ossessione; il disinvolto carattere democratico, assediato dalla cangiante moltitudine dei desideri non necessari; le inquietanti e parzialmente convergenti figure

[2] La convergenza con il nostro "desiderio" è già attestata in Marsilio Ficino, *Sopra il Convito di Platone*, ove Amore è sempre "desiderio di bellezza"; soluzione che venne a sciogliere, indirettamente, le tensioni tra *concupiscentia*, *appetitus* e *desiderium* derivate dalle letture scolastiche della metapsicologia aristotelica: cfr., per es., TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, 30, 1-4; sulla revisione dell'impianto platonico dell'ultimo Aristotele cfr. per es. A. GRAESER, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*, München 1969, pp. 22-24.

dell'*erotikos* e del tirannico, invasi e pervasi dai desideri *paranomoi*.[3]

Questa diairesi delle specie del desiderio, tassonomicamente inerente all'*epithymetikon*, eccede euristicamente la catalogazione tipologica su due fronti. Su un versante viene con-

[3] Sulla convergenza tra la tripartizione delle specie dei desideri e il polimorfo *epithymetikon*, cfr., per es., D. HELLWIG, *Adikia in Platons 'Politeia'. Interpretationen zu den Büchern VIII und IX*, Amsterdam 1980, pp. 47-50. Ha sostenuto la forte «discrepanza» e «aperta contraddizione» tra la tripartizione psichica e l'«improvvisata» diairesi dell'*epithymetikon*, N. BLÖßNER, *Dialogform und Argument. Studien zu Platons 'Politeia'*, Stuttgart 1997, soprattutto pp. 61-62, 237-40, appellandosi alla possibilità che le forme costituzionali e caratteriali potrebbero essere più numerose, e che la partizione psichica sia forzatamente modellata su quella politica. Sebbene sia vero che rimangano delle tensioni nel testo – soprattutto rispetto al desiderio necessario del carattere oligarchico: l'ossessione per il denaro potrebbe a rigore esser interpretata quale elemento appartenente al regno del non necessario – tuttavia l'*epithymetikon* stesso, in ragione della sua natura polimorfa, supporta perfettamente i tre tipi caratteriali degenerati, come anche eventuali altre forme "intermedie". Sul rapporto complessivo tra la tripartizione psichica e le cinque forme politiche cfr. T.J. ANDERSSON, *Polis and Psyche. A motif in Plato's 'Republic'*, Göteborg 1971, pp. 155-92. G.R.F. FERRARI, *City and Soul in Plato's 'Republic'*, Sankt Augustin 2003, ha ultimamente sostenuto, di contro a Andersson, il carattere meramente «analogico», «non causale» dell'isomorfismo, cfr. soprattutto pp. 50-53, 60, 65-66. Tale tesi implica però l'esclusione della *kallipolis* e della tirannia (p. 53 e pp. 85 sgg.) nonché, di fatto, della timocrazia (p. 69); vi è poi una tendenza a caricare eccessivamente alcune tensioni del testo (cfr. per es. p. 71) e a trascurare la dimensione dialettica e temporale della dinamica degenerativa. Inoltre, Ferrari è costretto a eludere interi brani, come 544d, e nello specifico la dimensione sociale nella quale è calata la degenerazione caratteriale come a p. 67 ove non considera che il giovane timocratico «esce di casa» etc. (550a), e che la figura paterna risulta infine «sconfitta» perché è collocata in un contesto etico-politico che osteggia il suo modello psico-caratteriale (549c, 550b); analoga la questione rispetto al carattere oligarchico (pp. 71-71) ove Ferrari elude 553a-d, e rispetto al carattere democratico (p. 74) ove tace su 557b, 563d e 564a, nonché 559d sgg. In breve ritengo, di contro a Ferrari, che i due piani, psicologico e politico, siano in una relazione di corrispondenza biunivoca circolare che garantisce ad ognuno un'autonomia semi-ontologica dal punto di vista descrittivo, statico, ma che preserva nel

templata la possibilità che i desideri possano essere allontanati o meno, approccio che mostra come la materia epithymetica sia analizzata ad iniziare dalle strategie di controllo adottabili nei suoi confronti. È questa la prospettiva all'interno della quale si articola la catalogazione, non viceversa. Sull'altro fronte, anche qui sorvolando al di sopra dei contenuti specifici veicolati dalle singole *epithymiai*, viene rimarcato il peso che la loro soddisfazione gioca rispetto al benessere o al malessere psicofisico complessivo del soggetto. Questi due fattori, modalità di gestione tese al contenimento e allontanamento del materiale epithymetico più pericoloso, insidie e derive psicopatologiche ad esse correlate, sono i primi due assi sui quali corre la degenerazione che conduce infine alla *mania*. Essi trovano la loro unità nel concetto di repressione, dal quale cominceremo, ripercorrendola a ritroso, la nostra ricostruzione della degenerazione.

2. *Repressione ed esilio*

Kolazomenai: i desideri possono essere e talvolta vengono repressi:

> Fra i piaceri e i desideri non necessari, alcuni mi sembrano essere contrari alle leggi. Essi probabilmente nascono in ognuno, ma se vengono repressi (*kolazomenai*) dalle leggi e dai desideri migliori con l'aiuto della ragione, nel caso di alcuni uomini si allontanano del tutto oppure restano pochi e deboli, in altri (restano) più forti e numerosi (571b4-c1).

La repressione dei desideri non necessari, ed in particolare di quelli *paranomoi*, genera una dislocazione topica, bipartita rispetto alla modalità funzionale, tripartita quanto alle categorie caratterologiche.

contempo la relazione causale circolare dal punto di vista dinamico-temporale, dialettico.

a) L'allontanamento: 1) nel primo caso i desideri repressi «si allontanano del tutto» (*pantapasin apallattesthai*). Stesso esito viene ascritto, più in generale, alla repressione giovanile dei desideri genericamente non necessari: «si potrebbero allontanare (*apallaxeien*), se ci si prendesse cura di farlo fin da giovani» (559a3). Ancora: se il desiderio non necessario «è represso ed educato (*kolazomene kai paideuomene*) fin da giovani, può essere tenuto lontano (*apallattesthai*) dalla maggior parte degli uomini» (559b9-10).
b) La permanenza: i desideri repressi permangono esplicitamente (*leipesthai*). Esito a sua volta ramificato: 2) in un caso permangono «pochi e deboli» desideri; condizione che non viene però contrapposta al loro intero allontanamento: le due forme riguardano la stessa categoria di persone. 3) Nel terzo caso permangono desideri «più forti e numerosi»» sì che viene delineata una seconda categoria di persone.[4]

Per comprendere la dinamica, la forma, la topica e le conseguenze che comporta l'adozione delle suddette strategie repressive fornisce un contributo essenziale il brano sulla transizione dal carattere oligarchico a quello democratico.

Analizzando l'aspro conflitto intrapsichico che lacera il giovane democratico,[5] Platone traccia anzitutto una esplicita distinzione inerente alle strategie di repressione e contenimento del desiderio: alcuni desideri (non necessari) vengono distrutti (*diephtharesan*), altri banditi (*exepeson*) (560a4-7). Abbandonati i desideri banditi al proprio destino, Platone si con-

[4] Analoga la ricostruzione, che coniuga le modalità che permettono di «abwenden» i desideri non necessari e il «fortdauern» dei *paranomoi* attestata dall'analisi dei processi onirici, di H.P. VOIGTLÄNDER, *Die Lust und das Gute bei Platon*, Würzburg 1960, pp. 113-15.

[5] Cfr. 559e4-560a2: il conflitto vede ivi schierati su un fronte la specie dei desideri necessari, "alleati" alla figura paterna, rappresentanti della parte oligarchica, e la specie dei desideri non necessari, fomentati dalle cattive compagnie, rappresentanti della parte democratica.

centra quindi sull'analisi di «altri desideri affini a quelli che sono stati messi al bando», dei quali scrive, in un passaggio nevralgico, che, in talune occasioni, «cresciuti di nascosto» (*hypotrephomenai*), diventano infine «molti e vigorosi» (560a9-b2).

Hypotrephomenai: le *epithymiai* crescono di nascosto, insensibilmente; carattere subito rimarcato da Platone: esse «unendosi di nascosto [tra loro] ne partoriscono una folla» (560b4-5). Essendo tale proliferazione «nascosta», «segreta», «furtiva» (*lathra*),[6] siamo di fronte ad una crescita effettivamente «inconsapevole»: ciò alle spalle di cui crescono, ciò da cui si nascondono non può essere se non ciò che noi usualmente indichiamo con l'espressione «coscienza». In breve, sfuggono alla presa di coscienza. La proliferazione dei desideri non necessari è dunque in questo caso collocata in un luogo intrapsichico oscuro, nascosto, tenebroso, al di fuori della sfera cosciente. Tale sito è quasi certamente lo stesso dei desideri *paranomoi* repressi nel caso in cui restano «forti e numerosi».

L'individuazione e concettualizzazione di processi psichici pacificamente definibili come «inconsapevoli» è del resto attestata in diversi altri brani della *Repubblica*. Ad esempio ove leggiamo che si deve evitare che i giovani, frequentando persone viziose, ammassino «senza accorgersene (*lanthanosin*) un'unica grande mole di vizio nelle loro *psychai*» e che, al contrario, devono crescere tra «opere belle» così che la loro «aura», «fin da bambini, inconsapevolmente (*lanthane*)», li conduca «all'armonico accordo con la bella ragione» (401c1-d3).[7] Ed an-

[6] Anche D. HELLWIG, *op. cit.* (n. 3), pp. 121-22, 130, sottolinea come le «Begierden gewaltsam unterdrücken» rompano la *Harmonie* psichica e possano poi rafforzarsi «in heimlichem».

[7] W. JAEGER, *Paideia* (1944), trad. it. Firenze 1954, vol. II, pp. 601, 395 parla a questo proposito di «inconscio», così come J. LEAR, *La psicoanalisi e i suoi nemici* (1998), trad. it. Milano 1999, pp. 183, XVIII; il termine «inconscio» però, in questo caso specifico, non può essere inteso nel senso classico e ristretto (dinamico) di Freud, poiché slegato da processi riconducibili alla rimozione.

cora ove leggiamo che in certi casi «un'opinione esce dalla mente» «in modo involontario» (412e10-413a1), come accade in «coloro che vengono indotti a mutare le loro convinzioni e che se le dimenticano, perché agli uni il tempo, agli altri il ragionamento, le portano via di nascosto (*exairoumenos lanthanei*)» (413b4-7).

Ora, i suddetti processi repressivi sono collocati da Platone all'interno di una ben precisa topica metapsicologica: i desideri repressi, una volta rinvigoritisi e cresciuti di nascosto, «hanno infine conquistato l'acropoli della *psyche*» (560b7-8). L'acropoli raffigura il centro direttivo della *psyche-polis*, il luogo nel quale si controlla l'azione, dal quale ognuna delle tre istanze e le particolari sfere di desideri ad esse pertinenti possono governare l'individuo. I conflitti, lo scontro tra sfere di desideri alternativi che segnano intimamente la *psyche* hanno quindi un obbiettivo ultimo: conquistare la «regale fortezza», penetrare attraverso i «portali» che conducono al cuore del soggetto, al sé (553b7-d7).

La repressione che si limita ad allontanare, ma forse anche a bandire, e comunque esclusivamente a dislocare topicamente il desiderio senza distruggerlo, si lascia allora intendere quale espulsione dall'acropoli e attività di continua difesa, resistenza e opposizione al loro rientro in essa. Dinamica raffigurata nel mettere «guardie e sentinelle» ai suoi portali, che altro non sono che discorsi, opinioni, convinzioni che sbarrano l'accesso alla pressione del materiale pulsionale (560b-e). Anche qui la politicizzazione platonica della *psyche* mostra di non esser solo metafora, ma descrizione, non anatomica o fisiologica, dei processi psicologici di per se stessi, che divengono intelligibili, direttamente, in questa dimensione concettuale.

Un ultimo elemento chiave inerente alle strategie repressive, sempre di matrice psico-politica, è la schiavitù cui sono soggetti i desideri repressi. Una prima chiara indicazione in tal senso ci è data nella discussione del carattere oligarchico che letteralmente «rende schiavi», «mette in schiavitù» i desideri

non necessari (554a7: *doulomenos*). Modalità che riemerge, in generale, anche ove leggiamo che «bisogna reprimere e mettere in schiavitù» i «desideri malvagi» (561c2-3: *kolazein te kai douloustai*). Vedremo meglio come anche nell'analisi dei processi onirici la «schiavitù» (574d7: *douleia*), cui sono soggette le opinioni che sorreggono i desideri *paranomoi*, svolga un ruolo cruciale. Il punto che ora ci preme sottolineare è che la repressione in taluni casi si configura come un processo seguito da una forma di controllo radicale, di incatenamento.

In conclusione, la repressione dei desideri, *paranomoi* ma più in generale non necessari, è un processo tale per cui essi vengono allontanati, non distrutti; in alcuni casi essa comporta la loro esplicita permanenza, in catene, al di fuori della coscienza, dell'acropoli; dimensione dalla quale, rinvigorendosi di nascosto, inconsapevolmente, possono, in un secondo momento, tentare un attacco alle sue porte.

3. *Il ritorno onirico del represso*

I desideri *paranomoi* repressi, scrive Platone all'inizio del libro IX, «sono quelli che si risvegliano nel sonno» (571c3), inaugurando così l'analisi dei processi onirici. Disamina che ci offre un contributo tanto stringato quanto sorprendente per la sua modernità, essenziale nell'architettura metapsicologica complessiva delle strategie di controllo dell'*epithymia* nonché ai fini della definizione della specie dei desideri *paranomoi* e della deriva psicopatologica complessiva della fenomenologia degenerativa.

Il «risveglio» avviene

> quando il resto della *psyche* – il *logistikon* e ciò che è socievole e adatto al comando – riposa, mentre la parte ferina e selvaggia, piena di cibo o di vino, si sfrena nella sua danza e, scacciando il sonno, cerca di aprirsi la via per dare sfogo ai suoi abituali costumi (571c3-7).

Vi è, dunque, una condizione positiva: l'*epithymetikon*, stimolato fisiologicamente (cibo e vino), si sfrena e respinge via il

sonno; ciò comporta il sincronico «risveglio» dei suoi desideri; ed una condizione negativa: il *logistikon* dorme, perciò non può dominare la parte desiderante. È associato ad esso anche ciò che è «socievole»,[8] probabilmente lo *thymoeides*.

Il proseguo del brano fa luce su tale stato psicologico: «Sai bene che in un simile stato essa osa fare di tutto, come sciolta e liberata da ogni freno di vergogna e di ragionevolezza» (571c7-9). Il sonno del *logistikon*, l'istanza cui va ascritta la *phronesis*, e verosimilmente dello *thymoeides*, al quale possiamo attribuire, quando è sotto l'egida della ragione, l'*aischyne*, viene quindi a rappresentare la mancanza di quell'attività di resistenza che impedisce la manifestazione dei desideri repressi. Il fattore quantitativo e la struttura dinamica delle due precondizioni sono perfettamente convergenti: al «risveglio» indotto dall'eccitazione della parte desiderante, quindi ad una rinnovata pressione dei desideri, segue la loro emersione e soddisfazione permessa dall'inattività delle forze razionali, morali.

Date tali condizioni,

> tentare di accoppiarsi con la madre (così s'immagina) non la imbarazza affatto, o con chiunque altro fra uomini, dèi, animali, e commettere qualsiasi assassinio, e non astenersi da alcun cibo (571c9-d3).

Quadro «edipico»,[9] perversione, aggressività omicida. Questo l'inquietante scenario che si apre dinanzi agli occhi dell'impotente sognatore.

Posto che l'attività onirica rappresenta la «soddisfazione» «immaginaria» o «visionaria» di desideri repressi (571d1; 572a9-b1), riprendendo la topica dell'acropoli la loro appari-

[8] Su *hemeron* e *thymoeides* cfr. W. JAEGER, *A New Greek Word in Plato's 'Republic'* (1946), in *Scripta Minora*, 2 voll., Roma 1960, vol. II, pp. 314-16.

[9] Hanno richiamato al riguardo l'edipo freudiano, tra gli altri, K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici* (1966[5]), 2 voll., trad. it. Milano 1996, vol. I, p. 421; C.H. KAHN, *Plato's Theory of Desire*, «Review of Metaphysics», XLI/1 (1987) pp. 77-103 (p. 83); O. GIGON, *Erläuterungen*, in *Plato. Der Staat*, München 1991, p. 506.

zione e sincronico appagamento potrebbero essere interpretati come se essi vi penetrassero nottetempo, superando la vigilanza di sentinelle assopite.[10] Trattandosi di una soddisfazione, anche se solo immaginaria, è difatti lecito raffigurarsela nell'unico sito nel quale essa sembra poter realizzarsi. Nel sonno l'acropoli si verrebbe così a configurare come sfera della coscienza, come teatro dell'immaginazione nel quale i desideri impongono la visione della loro drammatica rappresentazione, diventando coscienti e trovando soddisfazione senza però attivare le funzioni psico-motorie. La ricostruzione di quest'immagine, priva di riferimenti diretti, mira soltanto a rendere in termini spaziali il fatto che, come emerge senza incertezze dal testo, il sogno rappresenta il momento privilegiato grazie al quale è possibile prendere coscienza di quei desideri repressi e tenuti in schiavitù che nella veglia sfuggono al suo sguardo.[11]

Platone ha così dischiuso e percorso la «via regia per l'inconscio» tracciata nel Novecento da Sigmund Freud. A monte, la repressione platonica si lascia intendere alla luce della rimozione (*Verdrängung*), o viceversa, anzitutto perché quest'ultima, che è una forma particolare di repressione (*Unterdrücken*),[12]

[10] Cfr. anche E. VEGLERIS, *Platone e il sogno della notte* (1982), trad. it. in G. GUIDORIZZI (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari 1988, pp. 103-20 (p. 109). La più articolata trattazione platonica di ciò che noi indichiamo con le espressioni «coscienza» e «autocoscienza» è probabilmente quella di *Filebo* 33b-42c. Ivi, utilizzando la metafora del pittore, Platone scrive che un individuo «vede in qualche modo in se stesso le immagini delle cose dette o opinate» (39b-c), poi che egli «scorge in sé anche se stesso» (40a). Il passo della *Repubblica*, limitato alla percezione di immagini prodotte psichicamente, pare presupporre una concezione della «coscienza» simile.

[11] Parlano di desideri allo stato di «latenza» C.H. KAHN, *op. cit.* (n. 9), p. 82, e J. LEAR, *op. cit.* (n. 7), p. 142.

[12] «Ci sono nella vita psichica desideri rimossi [...]. Ci sono non è inteso storicamente, nel senso che simili desideri sono esistiti e poi sono stati distrutti; per la teoria della rimozione [...] simili desideri rimossi esistono ancora, ma contemporaneamente esiste un'inibizione che pesa su di essi. Il linguaggio

dal carattere «morale»,[13] tesa a contrastare una sfera di desideri «immorali, incestuosi e perversi, o di voglie omicide, sadiche»,[14] anziché condurre ad «una completa distruzione»[15] dei desideri, si limita al loro «allontanamento» (*Entfernung*) dalla coscienza.[16] Questi perciò «permangono» (*Fortbestehen*) al di là dei confini della sfera cosciente.[17] In una sola parola, il rimosso è *vogelfrei*,[18] ovvero "bandito", "proscritto", "fuorilegge".

La rimozione rappresenta, dunque, un'arma a doppio taglio. Su un fronte, al rimosso viene normalmente impedito di «scaricarsi nell'azione reale»,[19] gli viene metaforicamente negato l'accesso alla *Festung* freudiana, la «fortezza» dalla quale si

colpisce nel giusto quando parla della "repressione" (*Unterdrücken*) di tali impulsi. L'organizzazione psichica, che permette a codesti desideri repressi di realizzarsi, rimane intatta e utilizzabile» (S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere complete*, 12 voll., trad. it. Torino 1967-80, vol. III, p. 220; originale: *Die Traumdeutung*, in *Gesammelte Werke*, 18 voll., rist. Frankfurt a. M. 1999, vol. II/III, p. 241; d'ora in poi, tutti i richiami a Freud si riferiscono a queste edizioni).

[13] S. FREUD, *L'Io e l'Es*, vol. IX, p. 498; cfr. anche ID., *Breve compendio di psicoanalisi*, vol. IX, p. 592.

[14] S. FREUD, *Alcune aggiunte d'insieme alla 'Interpretazione dei sogni'*, vol. X, p. 158.

[15] S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, vol. XI, p. 201 [S. FREUD, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, vol. XV, p. 98: «eine vollständige Zerstörung»]; il richiamo successivo è certamente a ID., *Il tramonto del complesso edipico*, vol. X, p. 31; cfr. anche S. FREUD, *Inibizione, sintomo e angoscia*, vol. X, p. 290.

[16] S. FREUD, *Metapsicologia*, vol. VIII, p. 40, e ivi p. 37: «la sua essenza consiste semplicemente nell'espellere e nel tener lontano qualcosa dalla coscienza» [*Die Verdrängung*, vol. X, pp. 252 250]; cfr. anche ID., *L'Io e l'Es*, vol. IX, p. 480.

[17] S. FREUD, *Metapsicologia*, vol. VIII, p. 39 [*Die Verdrängung*, vol X, p. 251].

[18] S. FREUD, *Inibizione, sintomo e angoscia*, vol. X, p. 300 [*Hemmung, Symptom und Angst*, vol. XIV, p. 185].

[19] S. FREUD, *Al di là del principio di piacere*, vol. IX, p. 205.

«domina la motilità».[20] Sull'altro però esso «sopravvive al di fuori» della coscienza godendo del «privilegio della *Exterritorialität*»:[21] una volta estromesso dal dominio cosciente può «sviluppare derivati e annodare connessioni», «prolifera per così dire nell'oscurità», *im Dunkeln*.[22] Proliferazione che rappresenta la possibilità del suo sempre possibile «ritorno».[23] Da qui la necessità di una costante attività di «resistenza» alle soglie della coscienza.[24] In termini spaziali: espulso un ospite indesiderato si deve «poi far sorvegliare perennemente la porta da un guardiano giacché altrimenti l'individuo respinto la forzerebbe».[25]

Poste queste premesse, Freud, ricalcando ancora le orme platoniche,[26] individua nel sogno la via regia per l'inconscio perché in esso i desideri repressi, approfittando del cedimento della sorveglianza dell'«Io dormiente»,[27] e godendo del casuale

[20] S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, vol. III, p. 517 [*Die Traumdeutung*, vol. II/III, p. 573]. Riprende questa stessa immagine, accostandola ai conflitti della *psyche* platonica, M. Stella: cfr. qui vol. III, [*I*], p. 317.

[21] S. FREUD, *Inibizione, sintomo e angoscia*, vol. X, pp. 247-48 [*Hemmung, Symptom und Angst*, vol. XIV, p. 125]; cfr. anche ID., *Il problema dell'analisi condotta da non medici*, cit., vol. IX, p. 370.

[22] S. FREUD, *Metapsicologia*, vol. VIII, p. 39 [*Die Verdrängung*, vol. X, p. 251].

[23] Sui meccanismi di difesa cfr., per es., S. FREUD, *Metapsicologia*, vol. VIII, p. 44.

[24] Sul dispendio psichico della resistenza cfr. per es. S. FREUD, *Metapsicologia*, vol. VIII, p. 41; ID., *Inibizione, sintomo e angoscia*, vol. X, p. 303. Sulla distinzione tra derivati e rimosso originario, e tra rimozione originaria e postrimozione, cfr. ID., *Metapsicologia*, vol. VIII, pp. 38 sgg.

[25] S. FREUD, *Metapsicologia*, vol. VIII, p. 43 e nota; cfr. anche ID., *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, vol. VI, pp. 143 sgg.; ID., *Introduzione alla psicoanalisi*, vol. VIII, pp. 454 sgg.

[26] Cfr. in questo senso anche A. KENNY, *The Anatomy of the Soul*, Oxford 1973, p. 12.

[27] S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, vol. XI, p. 134.

rinvestimento energetico pre-notturno,[28] riescono talvolta a farsi breccia nelle «porte custodite da resistenze» della coscienza.[29] Non dunque nella *Festung*, la cui «porta che conduce alla motilità» durante il sonno viene «chiusa» dal «guardiano»,[30] il sogno rappresenta infatti la «soddisfazione allucinatoria», non certo reale, del desiderio.[31] Al di là dei meccanismi peculiari del sogno[32] e delle possibilità con le quali la censura inconscia può deformare i pensieri onirici latenti, anche per Freud accade talvolta, sebbene «raramente», che si formino sogni che «significano proprio quello che dicono, e non hanno subito alcuna deformazione dalla censura»,[33] «come quello cui allude Giocasta nell'Edipo re».[34]

Infine, considerato che il concetto di inconscio in senso stretto (dinamico e non descrittivo) è direttamente «ricavato» dalla dottrina della rimozione, nel senso che il rimosso «è per

[28] Cfr. S. FREUD, *Inibizione, sintomo e angoscia*, vol. X, p. 304; ID., *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, vol. XI, p. 134; ID., *Metapsicologia*, vol. VIII, pp. 40-42; in ID., *Analisi terminabile e interminabile*, vol. XI, p. 509, viene ribadito «l'irresistibile potere del fattore quantitativo» nei processi di rimozione; sulla diversità dei vari stimoli cfr. per es. ID., *L'interpretazione dei sogni*, vol. III, cap. I, § C.

[29] S. FREUD, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, vol. IX, pp. 317-18; cfr. anche ID., *Autobiografia*, vol. X, p. 111.

[30] S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, vol. III, pp. 517-18; al limite ci si può rifare all'immagine delle «guardie alle porte dell'intelletto», ivi, pp. 104-05.

[31] Ivi, p. 125. Cfr. anche S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, vol. VIII, p. 265; ID., *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, vol. XI, pp. 134, 142.

[32] Cfr., per es., S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, vol. XI, pp. 135 sgg.

[33] S. FREUD, *Alcune aggiunte d'insieme alla 'Interpretazione dei sogni'*, vol. X, p. 158.

[34] *Ibidem*. Freud allude qui al passo dell'*Edipo re* in cui Giocasta dice: «Tu non temere le nozze con tua madre: già molti mortali si giacquero in sogno con la propria madre» (980-82; trad. it. di R. Cantarella).

noi il modello dell'inconscio», ove l'elemento essenziale è dato dal fatto che i desideri confinati «non possono divenire coscienti perché una certa forza vi si oppone»,[35] esattamente come accade per i desideri repressi platonici tenuti in schiavitù, possiamo concludere affermando che, di fronte alle analogie tra le due concezioni complessive, questi ultimi possono essere considerati alla stregua di desideri rimossi, dunque inconsci in senso stretto (dinamico).[36]

4. *Difese pre-oniriche*

La difesa approntata da Platone per prevenire l'emersione onirica dei desideri repressi o se si vuole «rimossi» è così delineata: ci si deve «accostare al sonno dopo aver tenuto ben desto il *logistikon*», facendo nel contempo «rimanere assopito l'*epithymetikon*» – conducendolo cioè in una condizione tale per cui non resti né «affamato» né sia «troppo riempito» – ed infi-

[35] S. FREUD, *L'Io e l'Es*, vol. IX, pp. 477-78.

[36] Cfr. nello stesso senso W. JAEGER, *op. cit.* (n. 7), vol. II, pp. 599, 602; T. GOULD, *Platonic Love*, London 1963, pp. 175, 108; J. LEAR, *op. cit.* (n. 7), pp. XIX, 34, 140-42; A. HOBBS, *Platon and the Hero. Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge 2000, p. 57; O. GIGON, *op. cit.* (n. 9), p. 506; L. MONTONERI, *Platone: l'eros, il piacere, la bellezza*, in ID. (a cura di), *I filosofi greci e il piacere*, Roma-Bari 1994, p. 103; G. REALE, *Corpo, anima e salute*, Milano 1999, pp. 281, 308-09. Nello stesso senso, ma un po' più cauti, cfr. E.R. DODDS, *Plato and the Irrational Soul*, «The Journal of Hellenic Studies», LXV (1945) pp. 16-25 (p. 22); A. KENNY, *op. cit.* (n. 26), p. 11. Di diversa opinione G.R.F. FERRARI, *'Akrasia' as Neurosis in Plato's 'Protagoras'*, in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, VI (1990), pp. 115-140, rispetto a *Repubblica* cfr. soprattutto pp. 116-18, 135; egli rimanda però alla messa in schiavitù del *logistikon* da parte dell'*epithymetikon* (589c6-590c6), che abbiamo visto essere di natura diversa, in quanto tesa allo "sfruttamento" e non all'allontanamento (cfr. n. 42), dalla messa in schiavitù dei desideri *paranomoi* etc. Ho cercato di affrontare l'intera questione in M. SOLINAS, *Unterdrückung, Traum und Unbewusstes in Platons 'Politeia' und bei Freud*, «Philosophisches Jahrbuch», CXI/1 (2004) pp. 90-112.

ne «ammansendo lo *thymoeides*»; in questo caso «le visioni fantasticate nei sogni sono le meno contrarie alle leggi» (571d6-572b1).[37]

Rispetto all'emersione onirica lo *thymoeides* presenta un carattere asimmetrico: la sua inattività sembra agevolare l'emersione del materiale represso, il suo risveglio rappresenta però un pericolo. Ciò è verosimilmente dovuto alla sua costitutiva ambivalenza: privo della guida del *logistikon* mostra la sua natura bestiale, aggressiva (cfr. 441a sgg., 590b); caratteristica che potrebbe suggerire che esso possa contribuire alla manifestazione stessa dei desideri *paranomoi* nel loro carattere marcatamente omicida, e che renderebbe conto del legame tra il *logistikon* ed un vago «ciò che è socievole».

Quanto all'*epithymetikon*, il rimarcare la pericolosità del lasciarlo «affamato» può esser inteso sia come un richiamo alla concezione del desiderio quale soddisfazione di una mancanza (cfr. 439a), sia alla formazione di sogni non appaganti, avvalorata dal fatto che l'attività onirica dell'*epithymetikon* è detta comprendere oltre alle sue «gioie» anche i suoi «dolori» (572a1: χαῖρον ἢ λυπούμενον). Richiamo all'incubo che trova un puntello già nel libro I: l'uomo ingiusto «spesso si risveglia dal sonno, come i bambini, in preda al terrore» (330e6-7).

Anche rispetto al *logistikon*, ora nutrito da «buoni discorsi e ricerche» (571d7), emerge un'asimmetria funzionale: il sonno rappresenta l'inattività delle sue funzioni di controllo e resistenza, il suo risveglio non comporta però la capacità di svolgere alcuna attività inibente, è limitata allo svolgimento di funzioni intellettuali interne: «solo in se stesso nella sua purezza» potrà «venire in contatto con la verità» (572a1-3).[38] Attività che

[37] Anche in *Timeo* 45e-46a emerge uno stretto legame tra tranquillità e qualità dei sogni, e in 71c-d tra condizioni pre-notturna e sogno.

[38] Cfr. nello stesso senso anche E. VEGLERIS, *op. cit.* (n. 10), p. 108. Profondamente diversa è la concezione del *Timeo* ove è il fegato a fornire una conoscenza non razionale (cfr. 71d sgg.) che la ragione deve «interpretare con

non ha, quindi, niente a che fare con l'emersione dei desideri repressi. (Rispetto a Freud si potrebbe pensare alla netta distinzione tra il lavoro intellettuale preconscio svolto nel sonno dall'Io e l'emersione onirica del rimosso).[39]

Platone non afferma del resto mai la possibilità di un intervento diretto (notturno) del *logistikon* teso a calmare o sedare o compiere una qualsiasi operazione tesa ad arginare eventuali intemperanze delle altre istanze. Il loro assopimento, come viene ribadito due volte nel proseguo del passo, deve essere perseguito e raggiunto prima di abbandonarsi al sonno; soltanto dopo aver assolto questo compito ci si può finalmente concedere il riposo (572a7). La non-emersione dei desideri è, dunque, garantita univocamente da un intervento consapevole, pre-notturno. Le possibilità di interrelazioni nei processi onirici paiono perciò significativamente ridotte rispetto a quelle della veglia, tanto da non contemplare casi di vero e proprio conflitto. Tutt'al più la parte razionale può essere «turbata» dalle gioie o dai dolori dell'*epithymetikon* (571e2), accenno che sembra indicare che essa si limiti a percepire passivamente, ad assistere impotente alle sue turbolente manifestazioni.

In conclusione, il quadro dei processi onirici è così articolato: o il *logistikon* è desto e le altri parti dormono, ed allora «le visioni fantasticate nei sogni sono le meno contrarie alle

il ragionamento» (72a) dopo il risveglio. Sempre diversi da quelli di *Repubblica* sono i sogni quali appaiono in *Fedone* 60e, *Critone* 44b, *Leg.* 909e-910a, *Epinomide* 985c, poiché veicolano messaggi di origine extra-psichica: cfr. al riguardo E.R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale* (1951), trad. it. Firenze 1997², pp. 122-31.

[39] Cfr., per es., S. FREUD, *L'Io e l'Es*, vol. IX, p. 489: «un lavoro intellettuale sottile e difficile, che normalmente richiede una rigorosa meditazione, può essere effettuato in modo preconscio senza pervenire alla coscienza. Non vi sono dubbi su casi del genere: essi si verificano ad esempio nel sonno», e ID., *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, vol. XI, p. 136: la funzione preconscia svolta dall'Io può ben accadere «durante la notte» ma «non ha nulla a che fare con il lavoro onirico».

leggi», ed esso può attivare le sue funzioni intellettuali; oppure l'*epithymetikon* e verosimilmente lo *thymoeides* son desti e il *logistikon* dorme, ed allora emergono i desideri repressi. Essendo l'esito univocamente determinato da un intervento indiretto e consapevole, tale concezione non ha niente a che fare con la «difesa» di Freud, incentrata sulla censura onirica, diretta ed inconscia.[40]

In Platone, nel sogno, i desideri repressi o non compaiono affatto o dilagano senza indossare maschera alcuna.

5. *Strategie di controllo e caratteri universali*

Ora, poiché leggiamo che proprio chi «si trovi in una condizione di sanità e moderazione» deve ottemperare alle suddette misure preventive prima di concedersi il riposo, sì da evitare la manifestazione delle empie visioni, è necessario che sia presente, anzi incombente il pericolo della loro comparsa. La ragione metapsicologica fondamentale della precarietà di ogni forma di difesa nei confronti dei desideri *paranomoi*, anche rispetto ai moderati, ci è data nel brano che chiude l'analisi dei processi onirici:

> Però parlando di queste cose siamo andati troppo lontano. Ma ciò che vogliamo capire è questo: in ognuno – anche in quei pochi di noi che sembrano essere del tutto moderati – è senza dubbio presente una forma di desideri terribile, selvaggia e illegale, che si manifesta chiaramente appunto nel sonno (572b2-8).

Il sogno rappresenta, dunque, lo smascheramento delle apparenze, il riconoscimento che «in ognuno», anche in coloro che più sembrano moderati, nonostante ciò possa parere inam-

[40] Cfr. per es. S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, vol. XI, p. 130; sulla metafora politica del sogno come «conquista» e sulla «resistenza delle popolazioni soggiogate» cfr. ID., *Compendio di psicoanalisi*, vol. XI, p. 594.

missibile, ebbene anche in loro, anzi in «noi» – Platone qui sembrerebbe includere anche se stesso – questa specie di desideri esiste: essa «si manifesta appunto nel sonno».

Poiché il moderato è sicuramente colui che ha operato la migliore repressione, i desideri *paranomoi* in lui debbono essere stati «interamente allontanati» (571b), non sono perciò né pochi né deboli né schiavi. Ciò nonostante tale operazione lascia aperta la via alla possibilità del loro ritorno. Lo stesso pericolo affiorava del resto nel brano sull'acropoli, ove Platone scriveva che gli uomini «cari agli dèi», in altri termini i moderati, predispongono la «guardia» alle porte dell'acropoli (560b10).

Ta hautou ethe: nel sogno l'*epithymetikon* soddisfa «i suoi abituali costumi» o «i propri caratteri» (571c7). In questa definizione sta la chiave che spiega l'incombenza del pericolo: siamo di fronte ad una «specie di desideri tremenda, selvaggia e illegale» che costituisce un elemento strutturale dell'*epithymetikon* (572b4-5). Trattandosi di un'istanza costitutiva e originaria della *psyche*, la specie epithymetica ad essa connaturata non può che essere presente in ogni uomo. È universale. Con ciò Platone sembra fugare ogni dubbio rispetto al fatto che i desideri *paranomoi* «probabilmente nascono in ognuno» (571b5-6). Del resto i desideri non necessari bussano alle porte dell'acropoli fin dalla giovane età, come mostrano i molteplici richiami ad operare una loro repressione ed educazione «fin da giovani» (559a1 sgg.).

Certo, il fatto che i desideri *paranomoi* repressi e allontanati «esistano» anche nei moderati non significa che il loro *status* sia lo stesso di quelli repressi e tenuti in schiavitù nei non-moderati. Con ciò veniamo all'intreccio tra i vari tipi di repressione i cui fili è giunto il momento di provare a dipanare.

Ripartiamo dal carattere oligarchico. Egli «rende schiavi» i desideri non necessari (554a7), in altri termini essi «vengono tenuti sotto controllo con la forza» (554c1: *katechomenas bia*); spiega ancor meglio Platone:

[il carattere oligarchico] con una sorta di apprezzabile violenza su di sé tiene a freno gli altri cattivi desideri interni che pure lo abitano, non perché li convinca che non vanno nella direzione migliore, né li ammansisca con un discorso razionale, ma con il peso della necessità e della paura (554c12-d3: ἐπιεικεῖ τινὶ ἑαυτοῦ βίᾳ κατέκει [...] οὐ πείθων [...] οὐδ' ἡμερῶν λόγῳ).

La capacità di convinzione e persuasione (*peitho*) della sfera razionale è qui direttamente contrapposta alla forza o violenza (*bia*) di una repressione che, sebbene nei suoi intenti sia apprezzabile, lodevole (*epieikei*), con le catene della schiavitù non risolve il problema. Siamo di fronte a due modelli di gestione del desiderio alternativi: l'uno repressivo, negativo, l'altro persuasivo, positivo.[41]

Di contro, è anche vero che Platone discutendo del carattere democratico scrive:

se accade che qualcuno gli dica che alcuni piaceri sono relativi ai desideri belli e buoni, altri a quelli malvagi, e che bisogna praticare e onorare i primi, reprimere e mettere in schiavitù i secondi, in tutte queste occasioni scuote la testa e afferma che essi sono tutti uguali e di pari rispetto (561b8-c4).

Poiché qui la messa in schiavitù assume un valore positivo, sembra emergere una contraddizione. In verità però come il processo di repressione svolto dall'oligarchico è «apprezzabile» nelle intenzioni, è comunque meglio di niente per un individuo degenerato, così nel «discorso vero» che deve esser fatto passare nella *psyche* del giovane carattere democratico, che è ancora più avanti nel processo di degenerazione, tanto da non

[41] Anche D. HELLWIG, *op. cit.* (n. 3), soprattutto pp. 147-54, insiste su «die Alternative *bia-peitho*», ovvero tra l'atteggiamento che «mit Gewalt unterdrückt» e quello «durch Peitho», non solo rispetto al carattere ed alla costituzione oligarchica ma nei confronti dell'intera fenomenologia degenerativa; la Hellwig inoltre riferisce tale alternativa ai paradigmi naturalistici di fondo adottati da Platone.

preoccuparsi ormai di controllare alcun desiderio, sarebbe già sufficiente se egli comprendesse che deve tentare di contrastare perlomeno i suoi desideri peggiori. Includendo a tal fine l'adozione della strategia più drastica: la loro repressione e messa in schiavitù. Del resto, tale strategia dovrebbe essere l'unica a disposizione dei degenerati caratteri oligarchico e democratico (e anche del timocratico), nei quali il *logistikon*, l'unico in grado di gestire i conflitti in modo «armonico», è ormai «asservito»[42] all'*epithymetikon* (o allo *thymoeides*: 553d1-7).[43]

Stringente il parallelismo semantico e concettuale che si pone a livello politico nell'oligarchia. Ivi la degenerazione politica e sociale permette la nascita e proliferazione di «ladri, tagliaborse e saccheggiatori» «nascosti» negli angoli della *polis* che «le autorità provvedono a tenere sotto controllo con la forza» (552d3-e3: ... οὓς ἐπιμελείᾳ βίᾳ κατέχουσιν αἱ ἀρχαί). Il circolo della degenerazione, a livello sia psichico che politico, si avvita su stesso: conflitto e disarmonia generano elementi conturbanti, laceranti, patogeni, annidati negli anfratti di *psyche* e *polis*, di fronte ai quali l'unica arma, ormai, è quella inefficace e patogena, ancorché lodevole, della repressione violenta.[44]

[42] In questo caso la «schiavitù» va intesa nel senso dell'asservimento, dello sfruttamento positivo: «l'una calcolando e studiando il modo di aumentare le ricchezze, l'altro onorando le ricchezze»; viceversa la schiavitù dei desideri ha carattere esclusivamente negativo: di incatenamento, espulsione, allontanamento.

[43] Sull'armonia psichica instaurata dal *logistikon* nel filosofo, e sulla sua contrapposizione con la scissione psichica dei caratteri degenerati cfr. R. KRAUT, *Plato's Comparison of Just and Unjust Lives*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Platon. Politeia*, Berlin 1997, pp. 271-90 (pp. 277 sgg.).

[44] Diversa la questione che si pone rispetto alla *kallipolis* in 590c2 sgg., ove Platone, rimarcando il suo elitarismo e pessimismo antropologico, difende la necessità di «asservire» ai filosofi, ovvero di «imporre dall'esterno le direttive corrette» agli individui ed alle classi sociali da lui considerate non pienamente educabili. Se in entrambi i casi si tratta di una *extrema ratio*, nell'uno si fa fronte a differenze antropologiche costitutive, tali per cui l'auspicata armonia sociale trova agli occhi di Platone dei limiti invalicabili; nell'altro inve-

Riprendendo i fili delle diverse strategie di controllo dei desideri non necessari emergono allora quattro modelli paradigmatici (escludendo la loro soddisfazione): due repressivi, uno misto, uno persuasivo: 1) quello per cui essi vengono «distrutti»; 2) quello che li «reprime e mette in schiavitù»; 3) quello in cui il desiderio «represso ed educato» viene «allontanato»; 4) quello in cui il desiderio, anziché esser «controllato con la forza», è «convinto» e «ammansito».[45]

Ciò considerato, l'indeterminata «repressione» dei desideri *paranomoi* che conduce al loro intero allontanamento od alla loro esplicita permanenza in condizione di schiavitù non è esattamente una medesima operazione repressiva come l'abbiamo interpretata inizialmente, ma rimanda a due strategie affini ma distinte. La prima rientra nel modello che «reprime e mette in schiavitù» ed ha l'esito univoco di spostare e incatenare il desiderio. La seconda rientra nel modello per cui il desiderio «represso ed educato [...] viene allontanato». Qui la compresenza di repressione e educazione, sì che il desiderio «allontanato» non è né pienamente persuaso né brutalmente incatenato, designa un approccio misto, e spiega l'unificazione in un'unica categoria di persone, i moderati, di coloro che hanno interamente allontanato i desideri *paranomoi* o nei quali permangono ma sono «pochi e deboli». Modalità nella quale potremmo forse inserire anche quei desideri «banditi» che Platone abbandonava al proprio destino: in tutti e tre i casi i desideri vengono repressi, non distrutti, ma si tratta di una repressione per così dire morbida, tendente perlomeno in parte alla loro «educazione», sì che essi non permangono, in massa, alle porte dell'acropoli. Viceversa, la strategia puramente repressiva, di

ce viene criticata una modalità di controllo metapsicologica che adotta, a priori ed unilateralmente, un approccio brutalmente repressivo, lacerante.

[45] Cfr. rispettivamente: 1) 560a5: *diephtharesan*; 2) 561c2-3: *kolazein te kai doulousthai*; anche 554a7: *douloumenos*; 3) 559b9-10 *kolazomene kai paideuomene* [...] *apallattesthai*; anche 559a3: *apallaxeien*; 4) 554c12-d3: *bia katechei* [...] *ou peitho* [...] *oud'hemieron logo*.

messa in schiavitù, lascia intonso il potenziale energetico dei desideri; è questa la via che conduce prima al democratico, poi alla mania del tiranno.

In conclusione, l'eventualità che anche nei moderati emergano oniricamente i desideri *paranomoi* si lascia intendere come se, piuttosto che singoli desideri incatenati che premono ininterrottamente alle porte dell'acropoli, siano gli *ethe* originari e costitutivi dell'*epithymetikon* a riuscire talvolta ad approfittare di una certa eccitazione pre-notturna e del sonno del *logistikon* per mostrare le strutture universali, esse stesse «inconsce»,[46] che generano e sospingono in avanti i singoli desideri *paranomoi* – come sarà poi per l'Es, non solo per i singoli desideri rimossi, di Freud –.[47] Al di là di ogni modalità di controllo adottata e adottabile, siano pure le più persuasive, il sogno mostra che è impossibile sradicare definitivamente la «specie» dei desideri *paranomoi* in quanto tale, parte propria di quella «bestia policefala», tremenda e selvaggia, che abita ogni uomo, e fa sentire, di tanto in tanto, la sua minacciosa presenza, «anche in quei pochi di noi che sembrano essere del tutto moderati».[48]

[46] W. JAEGER, *op. cit.* (n. 7), vol. II, p. 600, scrive che siamo di fronte alle «regioni istintive subcoscienti dell'anima»; cfr. nello stesso senso A. KENNY, *op. cit.* (n. 26), p. 11; E. VEGLERIS, *op. cit.* (n. 10), p. 108; W. JANKE, *ΑΛΗΘΕΣΤΑΤΗ ΤΡΑΓΩΙΔΙΑ*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLVII/3 (1965) pp. 251-60 (pp. 257-59). Anche Freud opera del resto una distinzione tra singolo desiderio rimosso e strutture «istintuali», «innate» ed «inconsce» dell'Es, cfr. S. FREUD, *Compendio di psicoanalisi*, cit., vol. XI, pp. 572 e 590; ID., *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*, vol. XI, pp. 417-18; ID., *Metapsicologia*, vol. VIII, pp. 78-79; sulla differenza tra individuo e specie cfr. ID., *Dalla storia di una nevrosi infantile*, vol. VII, p. 591.

[47] Cfr., per es., S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, vol. VIII, p. 495: «tutti gli uomini hanno questi sogni perversi, incestuosi e omicidi», e ID., *Alcune aggiunte d'insieme alla 'Interpretazione dei sogni'*, vol. X, p. 159; ID., *I miei rapporti con Popper-Lynkeus*, vol. XI, pp. 311-12; T. GOULD, *op. cit.* (n. 36), p. 175.

[48] Sostengono apertamente l'universalità dei desideri *paranomoi*, tra gli altri, W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy, IV: Plato*, Cambridge

6. *Dal sogno alla realtà: derive psicopatologiche*

Se ritorniamo alla degenerazione caratteriale, è facile ora riconoscere come rispetto alle modalità intrapsichiche di contenimento del desiderio l'approccio univocamente repressivo alle *epithymiai* sia il principale responsabile della deriva psicopatologica.

La rottura dell'armonia intrapsichica, condizione necessaria dell'integrità, salute e *eudaimonia* individuale assicurata dal governo del *logistikon*, ha inizio con il carattere timocratico, che colloca sul trono dell'acropoli lo *thymoeides* (cfr. 550b4 sgg.; 553b7c2).[49] Se egli non rappresenta ancora una figura patologica in senso stretto le conseguenze del defenestramento si fanno però sentire nella figura immediatamente successiva: il carattere oligarchico, dominato ormai dai desideri necessari dell'*epithymetikon*, non trova altra strada che reprimere e mettere in schiavitù gli altri desideri. Così facendo egli però non risolve ma acuisce la scissione e la lacerazione intrapsichica: «un simile uomo non potrà dunque esser libero da conflitti interiori, e non sarà uno ma in un certo senso doppio» (554d9-10). In negativo: «la vera virtù, quella della *psyche* concorde a armoniosa, fuggirà via lontano da lui» (554e4-5).

La stessa strategia repressiva è adottata dal giovane figlio democratico: «Anche lui, dunque, si impegnerà a governare con la forza quei piaceri che vi insorgono [...] chiamati non

1975, p. 534; A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, Roma-Bari 1997, p. 150; C.H. KAHN, *op. cit.* (n. 9), p. 83; G. KLOSKO, *The "Rule" of Reason in Plato's Psychology*, «History of Philosophy Quarterly», V/4 (1988) pp. 341-56 (p. 347); H.D. VOIGTLÄNDER, *op. cit.* (n. 4), pp. 114-55; J. LEAR, *op. cit.* (n. 7), p. 142, con linguaggio freudiano scrive che «anche nel migliore dei casi nella psiche vi saranno sempre desideri *paranomoi* da rendere inoffensivi o da rimuovere».

[49] L'approccio duramente repressivo mostra in questo caso la sua nefasta presenza nell'interazione *psyche-polis*: i timocrati sono «educati non con la persuasione ma con la forza» (548b7-8).

necessari» (558d4-6: **Βίᾳ δὴ καὶ οὗτος ἄρχων τῶν ἐν αὐτῷ ἐδονῶν**). In questo modo però, se talvolta alcuni desideri vengono distrutti, talaltra invece proliferano «inconsciamente», rafforzandosi fino alla conquista dell'acropoli. Saranno allora «i discorsi cialtroni» di cui si fanno scudo a «chiudere le porte della regale fortezza» a più miti consigli e ad «esiliare il pudore» (560c2 sgg.).[50] Solitamente, tuttavia, superata la lacerante fase adolescenziale, l'uomo democratico riequilibra parzialmente i suoi desideri e richiama a sé alcuni degli elementi in passato sconsideratamente «esiliati» (561a6-b5).

Il passo che porta alla *mania* tirannica, nell'arbitrario determinismo degenerativo disegnato da Platone, è però ormai cortissimo: l'*Eros tyrannos*, che raccoglie intorno a sé l'intero sciame dei desideri *paranomoi*, facendosene «capo» e «guida» (573a-b), e quelle opinioni che gli fanno da «scorta», si liberano definitivamente «dalla schiavitù», mentre prima, quando egli «si autogovernava in modo democratico, esse [le opinioni] si liberavano solo in sogno, nel sonno» (574d5 sgg.).[51] Le catene della schiavitù sono state spezzate:

> Ma sotto la tirannide di Eros, divenuto in ogni momento della sua vita da desto quello che raramente gli capitava di essere in sogno, non si asterrà da alcun tremendo assassinio né da alcun cibo né azione (574e2-4).

L'uomo tirannico è «colui che da sveglio è proprio come l'avevamo descritto nei suoi sogni» (576b4-5). Dal punto di vista della fenomenologia degenerativa questa figura è dunque dovuta, a livello psicodinamico, al «ritorno» di un represso che scavalca le barriere oniriche: si transita dall'appagamento oni-

[50] Cfr. anche J. LEAR, *op. cit.* (n. 7), p. 193: «La comparsa dell'uomo democratico è, in linea di principio, il ritorno del represso nella generazione successiva»; sull'oligarchico cfr. ivi p. 182.

[51] Se sono le opinioni che si liberano dalla schiavitù, è però l'Eros con i suoi desideri a riempire di contenuti sia le manifestazioni oniriche sia le azioni dissolute del tiranno.

rico a quello reale dei desideri repressi, dall'estemporanea rappresentazione della loro soddisfazione nel teatro dell'immaginazione alla conquista permanente dell'acropoli.

L'Eros «spadroneggia» ora incontrastato, «governa ogni settore della *psyche* abitandovi come un tiranno» (577d; 329c-d; 573d; 575a). I rapporti di forza della *psyche-polis* vengono nuovamente ribaltati: è l'Eros a «sopprimere e scacciare fuori di sé i desideri e le opinioni oneste» (573a3-b7). Tirannia che genera una profonda lacerazione, un'espropriazione della «volontà» (577e).[52] Il soggetto è in balìa dei suoi desideri più selvaggi, rafforzatisi al grado estremo, ne ha perso ormai completamente il controllo e, messo all'angolo dalla loro inappagabile ed ininterrotta pressione, «ogni giorno e ogni notte», ne cade preda.[53] Siamo alla mania: l'uomo tirannico è «reso folle dai suoi desideri e amori».[54]

Riepilogando, dal punto di vista intrapsichico il processo di degenerazione avviato dal defenestramento dell'armonico ed armonizzante *logistikon* e concludentesi con la tirannia dell'Eros si configura, perlomeno nelle sue ultime tre fasi, quale risultato di un approccio brutalmente repressivo del materiale epithymetico. La repressione permette difatti la permanenza e il rafforzamento «inconscio», accertato grazie all'analisi dei processi onirici, dei desideri repressi, i quali, una volta rinvigoritisi, riescono a penetrare nell'acropoli, generando stati psicopatologici di lacerazione, frammentazione, dispersione ed espropriazione maniacale. Dalla nostra prospettiva psicodinamica è dunque a tale strategia di controllo che deve essere attribuita la più grave responsabilità della fenomenologia degenerativa.

[52] Sul doppio livello psico-politico della «schiavitù» e sulla *metameleia*, cfr. O. GIGON, *Die Unseligkeit des Tyrannen in Platons Staat (577c-588a)*, «Museum Helveticum», XLV/3 (1988) pp. 129-53 (pp. 135-42).

[53] Cfr. 573d-574a, 579d-578a.

[54] 578a11: μαινομένῳ ὑπὸ ἐπιθυμιῶν τε καὶ ἐρώτων.

7. *L'altra via: la canalizzazione*

La strategia antitetica alla repressione è quella della persuasione e educazione del desiderio. L'architrave metapsicologico sotto il quale si dispiega tale modalità è rappresentato dall'adozione di un modello pulsionale "idraulico" che assicura all'*epithymia*, e all'*eros*, una intrinseca malleabilità.

L'*epithymia*, anzi le *epithymiai* dal punto di vista dinamico si delineano quale forza fluida, canalizzabile, come emerge limpidamente nei libri VI e V: «Sappiamo che quando le *epithymiai* di una persona si concentrano con forza in una sola direzione, esse ne risultano indebolite nei riguardi di tutto il resto, come una corrente lì incanalata».[55] Così, prosegue Platone, «in quella persona in cui esse (le *epithymiai*) sono rivolte agli studi e a ogni attività simile, esse riguarderanno, credo, il piacere della *psyche* per se stessa e trascureranno i piaceri del corpo», come accade nel *philosophos* (VI 485d10-12). Se, allora, si considera non l'*epithymia* nella sua fenomenica e contingente singolarità, si tratti di specifici desideri necessari, non necessari e/o *paranomoi*, ma le *epithymiai* nella loro plurale unitarietà, esse risultano essere una forza energetico-pulsionale unitaria, canalizzabile verso mete diverse, anche opposte, secondo un modello economico. Anche da qui l'insistere di Platone, a monte, piuttosto che sui contenuti specifici, sulle strategie di gestione del materiale epithymetico.

Questa è la ragione, dalla nostra prospettiva psicodinamica, con la quale si spiega perché l'estensione metapsicologica della tripartizione del libro IX poteva coniugare esplicitamente, in modo simultaneo e complementare, piaceri, desideri e governi: ogni parte, in conformità con la sua natura intrinseca, «ha» dei desideri specifici, ma essi possono essere preservati, rinforzati e quindi soddisfatti soltanto in virtù dell'egemonia intrapsichica raggiunta dalla singola istanza anche perché le

[55] *Resp.* VI 485d6-8: ὥσπερ ῥεῦμα ἐκεῖσε ἀπωχετευμένον.

epithymiai sono una risorsa unitaria e limitata.[56] Modello rafforzato, descrittivamente, da una sorta di estremizzazione erotico-caratteriale operata da Platone: si tratti del filosofo o meno, chi «ama» veramente una cosa la «ama in tutta la sua forma» (V 474d8-10), come chi «desidera qualcosa la desidera in tutta la sua forma» (V 475b4-6). Estremismo che conforta la tipologia caratteriale del libro VIII.

L'integrazione tra queste due dimensioni, psicodinamica e caratterologica, è, infine, rinsaldata dall'*eros*: unità di misura comune a tutti i tipi, dal filosofo, letteralmente *erastes* della verità,[57] all'*erotikos* e al tirannico. La stessa contrapposizione strutturale tra repressione e canalizzazione risulta così radicalizzarsi nel nome dell'*eros*. Ai due estremi: su un versante scorre il fiume impetuoso dell'*eros tyrannos*, ove confluiscono i terribili desideri *paranomoi*, che trascina il soggetto verso il mare aperto dell'*adikia*; sul versante opposto si distende l'intensa ma benefica corrente epithymetica dell'*eros* filosofico, la sola forza psichica che in virtù della sua potenza può supportare la lunga navigazione che permette infine di approdare nel porto sicuro della *dikaiosyne*.[58]

In conclusione, posta la permanenza di specie di desideri stabili, indissolubilmente legate alle tre istanze di riferimento, come quella dei desideri *paranomoi*, dalle quali non si può mai svincolarsi del tutto, una parte cospicua del materiale epithymetico, decisivo rispetto agli equilibri o squilibri dei rapporti

[56] Cfr. in questo senso anche J. ANNAS, *An Introduction to Plato's 'Republic'*, Oxford 1981, pp. 137-46.

[57] 501d2; cfr. anche 485a10 sgg., 490b1 sgg.

[58] Sulla centralità psicologica, etica e politica dell'*eros* e la possibilità di una sua «canalizzazione» o «sublimazione» nella *Repubblica* ma anche nel *Simposio* e nel *Fedro* cfr. M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003, soprattutto pp. 136-40. Rimarca la necessità di non confinare l'*eros* nella dimensione subconscia L.H. CRAIG, *The War Lover. A Study of Plato's 'Republic'*, Toronto 1994, p. 271: «a psychology that confines *eros* to the sub-rational parts of the soul most definitely falls short of the truth».

di forza intrapsichici complessivi, è intrinsecamente trasformabile, manipolabile. È questa l'energia pulsionale, in gran parte riconducibile all'universo dell'*eros*, che non è solo possibile ma doveroso utilizzare, canalizzandola verso nobili mete, anziché tentare, inutilmente ed invero assai pericolosamente, di annientarne il potenziale con strategie brutalmente repressive. È questo lo snodo cruciale di fronte al quale vediamo divaricarsi i due approcci fondamentali, le due strategie basilari di controllo del desiderio adottate da Platone: repressione *versus* canalizzazione, violenza *versus* persuasione, schiavizzazione *versus* educazione. È questo il bivio dal quale si può imboccare la via che conduce all'armonia, alla salute, all'*eudaimonia* e alla giustizia del filosofo, o invece il cammino psicopatologico che sbocca, da ultimo, nella mania del tiranno. L'uomo massimamente ingiusto, infelice, malato, espropriato, travolto da una massa di *epithymiai* feroci, incontrollabili, ormai liberatesi dalle catene di quella schiavitù che le relegava al di là dei confini della coscienza, sottraendole ad ogni controllo diretto e permettendo così il rafforzamento fino al massimo grado, e quindi l'esplosione finale del loro devastante potenziale.

Marco Solinas

[I] *L'infelicità dell'ingiusto: il caso del tiranno*

1. *Giustizia e felicità: una questione ancora aperta*

La descrizione dell'uomo tirannico conclude, in conformità al programma annunciato all'inizio del libro VIII, a 545a, la rassegna dei «tipi d'uomo peggiori», di quei tipi di individui cioè che sempre di più si allontanano dal canone positivo rappresentato dall'«uomo simile all'aristocrazia», il filosofo-re. Al termine del lungo tragitto, che ha occupato anche le prime pagine del libro IX, appare possibile formulare una considerazione complessiva: l'uomo più malvagio (*ponerotatos*), l'uomo tirannico, risulta essere anche il più sventurato, il più infelice (*athliotatos*).

Trova così il suo definitivo punto di approdo la questione sollevata agli esordi del dialogo: la discussione sulla giustizia mira proprio a dimostrare, come afferma Socrate nel libro I, a 354a, che «il giusto è felice, l'ingiusto sventurato». In quella sede, tuttavia, una simile affermazione riveste un carattere del tutto provvisorio. Non si tratta, infatti, di un dato incontrovertibile, bensì di una tesi da dimostrare, in risposta alla sfida lanciata da Trasimaco, strenuo assertore della posizione opposta, secondo la quale la perfetta ingiustizia porta chi la commette al massimo della felicità. La necessità di avanzare solidi argomenti a sostegno della felicità del giusto è del resto sostenuta da Glaucone all'inizio del libro II, a 357b, dove Socrate è invitato a persuadere veramente i suoi interlocutori che «in ogni modo è meglio essere giusto invece che ingiusto». A questo riguardo,

egli afferma che la giustizia si colloca nell'ambito di quella «forma di bene» classificabile come la «più bella», in quanto amata di per se stessa, ma anche per i vantaggi che procura a chi la pratica, proprio in termini di beatitudine, di *makariotes*, la felicità al suo massimo grado.

«Non è però questa l'opinione dei molti»: l'obiezione avanzata da Glaucone nel libro II (358a) è puntualmente riecheggiata da Socrate a 576c, di fronte, non a caso, allo stesso interlocutore, che ha sostituito il fratello Adimanto nel dialogo, dopo avere abbandonato la discussione all'inizio del libro VIII.

Il ritorno di Glaucone sulla scena è significativo: compete a lui, che ha sollevato inizialmente la questione relativa al nesso giustizia-felicità, verificare se la dimostrazione di Socrate è stata adeguatamente condotta.[1] Egli se ne dichiara convinto e, in particolare, manifesta il suo pieno accordo relativamente agli esiti cui la discussione è appena approdata: «colui che più a lungo e nel senso più pieno sarà stato tiranno» è l'uomo più malvagio e più sventurato (576c1-3). La negatività di questo *bios*, infatti, sulla lunga durata, condiziona così profondamente l'anima da non lasciare alcuno spazio a una correzione, a una terapia.

Benché la discussione verta qui sull'individuo che possiede una natura tirannica, ed è pertanto caratterizzato da un peculiare assetto psichico – quello descritto così ampiamente nelle pagine precedenti – i discorsi condotti da Socrate e da Glaucone non sembrano mai escludere il riferimento alla figura politica del tiranno. È del resto lo stesso Platone a dichiarare che il «tipo d'uomo peggiore» manifesta più compiutamente tutte le sue connotazioni negative quando si impadronisce della città, quando diventa tiranno (578c). Questo mutamento di condi-

[1] Così, il cambio di interlocutore si correla all'introduzione di un nuovo argomento. Questo passaggio è del resto segnalato da Socrate, che a 576b4-5 riassume, proprio a scopo conclusivo, gli elementi emersi nel corso della trattazione relativa all'uomo tirannico.

zione – da privato cittadino a depositario del potere assoluto – si configura come una sfortuna, proprio perché favorisce i comportamenti ingiusti, e pertanto induce a vivere una vita più malvagia. Nel discorso platonico, in effetti, il ruolo esemplare appare svolto proprio dalla figura politica del tiranno: a determinare questa priorità contribuiscono, da una parte, l'imponente elaborazione ideologica, relativa a questo personaggio, presente nella tradizione ateniese, dall'altra – come si vedrà – l'esperienza personale dello stesso Platone, testimone oculare degli effetti nefasti prodotti da due modelli fattuali di tirannide, quello siracusano da una parte, e quello esercitato dai Trenta in Atene dall'altra.

Il pieno consenso fornito da Glaucone alle argomentazioni di Socrate non comporta in alcun modo la conclusione della discussione: riguardo al tema della felicità, o della sventura, del *bios* condotto dall'uomo tirannico, non appare possibile prescindere da un ulteriore confronto con la multiformità delle *doxai*.[2] L'osservazione avanzata da Socrate, secondo cui «molta gente ha anche molte opinioni» (576c3) riporta ancora una volta in gioco quelle posizioni dei *polloi* cui Glaucone aveva fatto esplicito riferimento, come si è visto, nel libro II. Nonostante il lungo cammino percorso, e soprattutto l'ampiezza della trattazione relativa alla miseria dell'uomo tirannico, non sembrano ancora azzerate le tesi di coloro che, pur riconoscendone la malvagità, ne rilevano al contempo lo straordinario po-

[2] Nel testo, questa adesione è ampiamente sottolineata. Il rientro di Glaucone nella discussione avviene, a 576b9, con una battuta costituita da una sola parola – Ἀνάγκη – pronunciata in rapporto a quanto Socrate ha appena detto come riepilogo delle argomentazioni condotte sulla configurazione psichica dell'uomo tirannico. La stessa espressione è usata, a 576c4, per sottoscrivere l'osservazione dello stesso Socrate relativamente alla discrepanza tra la tesi da lui sostenuta e le opinioni correnti. Più oltre, a 576e3, Glaucone approva come corretta (ὀρθῶς [...] προσκαλῇ) la proposta di indagare parallelamente la dimensione individuale e quella collettiva del problema della felicità.

tere. Sembra prioritario, qui, il riferimento al tiranno come figura politica, rispetto alla quale Platone evoca quell'ambiguità di atteggiamento che, in Atene, si riscontra nei confronti del tiranno, una figura esecrata ma al tempo stesso invidiata, perché dotata della prerogativa – estranea all'uomo comune – di fare tutto ciò che vuole.

Ecco dunque delinearsi qui, nettamente, l'ombra di Trasimaco, il quale, nel libro I, individua nel tiranno colui che, compiendo la perfetta ingiustizia, accede alla massima felicità. È proprio il sofista a sottolineare come questo personaggio, anziché essere biasimato, e bollato con appellativi vergognosi, sia chiamato «felice e beato non solo dai cittadini ma anche da tutti quanti apprendono che egli è giunto al culmine dell'ingiustizia» (I 344c).

Affermazioni del tutto analoghe si leggono nel *Gorgia*, per bocca di Polo, il quale parimenti sostiene che molti, pur commettendo ingiustizia, sono felici, adducendo come testimonianza incontrovertibile la vicenda di cui è stato protagonista Archelao di Macedonia. Costui conquista il trono eliminando con una catena di efferati delitti tutti i legittimi eredi e, avendo raggiunto il supremo potere, ha conseguito, secondo le affermazioni di Polo, la felicità. Alle obiezioni di Socrate, che sottolinea l'inconciliabilità tra ingiustizia e *eudaimonia*, e avanza la tesi – che risulta centrale in tutto il dialogo – secondo cui è meglio subire ingiustizia che commetterla, il giovane e aggressivo discepolo di Gorgia risponde in maniera sprezzantemente ironica: «Socrate, cerchi proprio di dire cose assurde (*atopa*)» (473a). Questo tipo di reazione si manifesta anche di fronte all'altra tesi socratica, solidale con la prima, e cioè che sono soprattutto infelici coloro che non subiscono la pena per le ingiustizie commesse. L'esempio addotto da Polo è ancora quello dell'uomo che aspira alla tirannide, forma emblematica di potere assoluto: sarà più felice, come sostiene Socrate, colui che, scoperto mentre tenta di impadronirsi della città, viene sottoposto ai più crudeli supplizi, oppure chi, eludendo la giustizia,

riesce nel suo intento, facendo da quel momento in poi tutto ciò che vuole,[3] invidiato e dichiarato felice (*eudaimonizomenos*) dai cittadini e dagli stranieri (473c)? La risposta, a suo parere, è scontata, e Socrate è invitato a sentire, a questo riguardo, il parere di uno qualsiasi dei presenti, per acquisire la consapevolezza della sua assoluta *atopia* (473e).

2. *Il tiranno sulla scena della città*

Esiste dunque una serie di opinioni, riguardo alla felicità e alla sventura, che si consolidano a partire dalla semplice osservazione delle apparenze: occorre superare questo livello tutto esteriore del "sembrare". Nella *Repubblica*, Socrate dichiara di voler compiere un'analisi approfondita, finalizzata non solo a esaminare il carattere di quell'uomo tirannico che è giudicato il più felice, ma anche a penetrare nella città dominata dal tiranno. Viene qui rievocato il principio metodologico che ha consentito di organizzare la rassegna condotta nel libro VIII e nella prima parte del libro IX: esiste una somiglianza, *homoiotes*, tra la città e l'uomo, tra le condizioni presenti nell'anima dell'individuo e quelle riscontrabili nella *polis*. Occorre pertanto che il discorso coinvolga entrambi i registri.

[3] Proprio a questo riguardo, l'opposizione tra Polo e Socrate è nettissima: per Socrate, come cerca di dimostrare a 466d sgg., ciò che si vuole fare è solo il bene, un fine che tuttavia appare chiaro solo a chi possiede l'intelletto, il *nous*. Tutti gli altri uomini si indirizzano, proprio per la loro mancanza di razionalità, verso beni apparenti, e pertanto non fanno ciò che vogliono veramente. Una posizione del tutto analoga è presente in *Men.* 77b sgg., dove Socrate parimenti afferma che tutti desiderano le cose buone, *ta agatha*, e che il desiderare cose cattive dipende solo da un errore conoscitivo. In *Resp.* VI 505e, si legge che il bene è «ciò che l'anima insegue e in vista del quale compie ogni suo atto». Su questa affermazione e sui problemi che comporta, dal momento che si pone in contrasto con la teoria della tripartizione psichica delineata nel libro IV, secondo la quale l'anima può essere dominata dai desideri afferenti alle componenti irrazionali, cfr. qui vol. V, libro VI, p. 82, n. 116.

Le false opinioni riguardo alla felicità del tiranno trovano la loro origine nell'impressione suscitata, presso l'uomo comune, dallo spettacolo del potere. Anche in questi passi, evidentemente, Platone si riferisce a chi detiene il dominio assoluto. Nelle parole di Socrate, la città diviene un vero e proprio palcoscenico su cui questo personaggio si esibisce. Il discorso è tutto scandito, qui, da termini del lessico teatrale. Agli spettatori si offre una visione, un *theasasthai*, che li impressiona. Questo effetto è significativamente espresso attraverso il verbo *ekplettein*, cui si correla il sostantivo *ekplexis*, un termine tecnico che designa la meraviglia, mista di timore, suscitata dalla rappresentazione tragica, specie tramite le componenti visive. Nella tradizione teatrale del V secolo, l'impatto esercitato da queste doveva rivestire un ruolo di primo piano, generando a volte un vero e proprio terrore negli spettatori, come racconta l'anonimo autore della *Vita di Eschilo*, che sottolinea come il poeta τὴν ὄψιν τῶν θεωμένων κατέπλεξε, usando vari espedienti scenici, tra cui viene citata l'apparizione delle Erinni nelle *Eumenidi* (§ 13).[4]

[4] Cfr., al riguardo, W.B. STANFORD, *Greek Tragedy and the Emotions*, London 1983, in particolare le pp. 28-29 e 76-90. L'*ekplexis* come effetto-sorpresa suscitato dalla rappresentazione tragica è menzionato da Aristotele nella *Poetica*: nella sua analisi, essa appare tuttavia connessa non tanto all'apparato visivo, cui, nel trattato, viene riservato un ruolo del tutto secondario, quanto piuttosto all'organizzazione dell'intreccio, e in particolare alla dinamica del riconoscimento, l'*anagnorisis*. Cfr., al riguardo, *Poet.* 14 1454a4 e16, 1455a16-17. Nel linguaggio aristotelico della *Poetica*, il termine tecnico per indicare la sorpresa è *to thaumaston*, che sostituisce quello tradizionale di *ekplexis* dal momento che Aristotele mira a depotenziare le componenti emotive, fortemente presenti nel vocabolo corrente, a vantaggio del momento della riflessione, condotta sullo svolgimento delle azioni, sulle *praxeis* messe in scena. Riguardo al termine *ekplexis* è presente, nei *Topici* (IV 5 126b15 sgg.) una riflessione di tipo logico-linguistico: Aristotele critica la definizione corrente, *hyperbole thaumastotetos*, eccesso di meraviglia, sostenendo che sarebbe maggiormente rispettosa del rapporto genere-specie quella di *thaumastotes hyperballousa*, meraviglia eccedente. Su questi temi cfr. S. GASTALDI, *'Eikos' e*

L'*ekplexis* che si prova davanti ai tiranni nasce, secondo Platone, dalla «visione della pompa che [...] mettono in scena ad uso del loro pubblico» (577a): l'ampiezza del loro potere deve trovare una manifestazione visibile, accuratamente organizzata, tale da suscitare ammirazione, ma anche paura. Questo apparato spettacolare fa presa, tuttavia, su chi si limita a considerare le apparenze, non a caso paragonato a un bambino. Ben altro effetto un simile *schematismos* ha su quanti, anziché rimanere confinati al livello dell'immagine, utilizzano la *dianoia*, grazie alla quale sono in grado di passare dall'apparenza alla realtà, dallo spettacolo alla vita. La suggestione della rappresentazione non regge all'esercizio di questa facoltà razionale, che coglie il carattere, l'*ethos*, del tiranno, la configurazione della sua anima.[5]

Esiste qualcuno che appare in grado di compiere al meglio questo esercizio di riflessione e di darne conto, al quale, di conseguenza, occorre fare riferimento per giudicare della felicità, o della sventura, del tiranno: è colui che «ha vissuto nella casa del tiranno» (577a6-7). Socrate propone pertanto a Glaucone un esperimento intellettuale, nei termini di una simulazione, di un "fare finta".[6] Si tratta di assumere l'identità di chi

'thaumaston' nella 'Poetica' di Aristotele, in D. LANZA - O. LONGO (a cura di), *Il meraviglioso e il verosimile tra antichità e medioevo*, Firenze 1989, pp. 85-100.

[5] Questa capacità di penetrazione posseduta dalla *dianoia* consente di ἐνδὺς διιδεῖν (577a2-3) e di ἱκανῶς διορᾶν (577a5).

[6] Il verbo *prospoieo*, usato a 577b6 per indicare l'azione del simulare, non presenta qui le connotazioni negative che gli sono connesse in altri contesti platonici, dove designa l'assunzione indebita di un ruolo, non corrispondente alle proprie competenze. Un caso emblematico, in questo senso, è rappresentato da *Gorg.* 519c3, in cui Platone prende di mira i cattivi politici presenti nella città che pretendono di presentarsi come maestri di virtù. Nel libro I della *Repubblica*, è Trasimaco a fare finta di voler sottrarsi alla richiesta di Glaucone e degli altri presenti perché intervenga nel dibattito sulla giustizia (338a7).

è stato testimone oculare del *bios* tirannico, di chi lo ha potuto quotidianamente verificare tramite il *synoikein*, la coabitazione con il tiranno.

Se i due interlocutori fingono di interpretare questo ruolo, Platone lo ha svolto personalmente, ed è pertanto verosimile che il quadro offerto da Socrate rifletta i risultati emersi da un'osservazione reale, compiuta "sul campo", alla corte di Dionisio I. La realtà di questa esperienza deve essere occultata dallo schermo della finzione, dal momento che l'autore non può comparire direttamente nel discorso,[7] e tuttavia l'eco della vicenda personale vissuta da Platone si avverte con nettezza: è lui il testimone, la fonte cui attingere le notizie veramente attendibili.

Quali sono i risultati che emergono dalla frequentazione del tiranno, dalla "coabitazione" con lui? Platone è, al riguardo, molto preciso: il *synoikein* consente di valutare il modo di comportarsi del tiranno stesso sia verso i suoi congiunti, nell'ambito della vita domestica, sia nelle circostanze della vita pubblica. È l'osservazione condotta nella sfera privata a far emergere i risultati più autentici, poiché di fronte agli *oikeioi*, ai

[7] Che Platone faccia qui riferimento alla sua frequentazione di Dionisio I è un'ipotesi già sostenuta da ADAM, *ad loc.*, secondo il quale, tuttavia, sarebbe improprio attribuire al ritratto del tiranno presente in questa pagina il valore di una testimonianza storica. Su questo tema si pronuncia in modo molto drastico J. ANNAS, *An Introduction to Plato's 'Republic'*, Oxford 1981, p. 304, che scrive: «what Plato says has no application to a though-minded dictator like Dionysius I, clever and effective in gaining and keeping power». È del tutto chiaro che non si è qui di fronte alla descrizione oggettiva di un personaggio, nondimeno sembra plausibile che Platone rielabori i dati provenienti dalla sua esperienza diretta del comportamento tirannico (cfr. anche [*G*]). Per quanto riguarda il ricorso all'espediente letterario della finzione, da una parte le regole di costruzione del dialogo impediscono che l'autore menzioni direttamente se stesso, e dall'altra, come sottolinea CENTRONE, *ad loc.*, si può manifestare qui, da parte di Platone, l'intenzione di non apparire presuntuoso, presentandosi direttamente come l'unico in grado di comprendere a fondo la natura tirannica.

familiari e ai più stretti collaboratori, il tiranno si mostra «denudato dalle vesti della scena tragica» (577b1), privo di quella *tragike skeue* con cui si presenta sul palcoscenico della città.

Il giudizio sulla figura del tiranno e sul suo *ethos* che, in questi passi, è attribuito all'ipotetico testimone coincide con quello che è offerto direttamente da Platone nella *Lettera VII*, in cui rievoca il suo soggiorno alla corte siracusana.[8]

In questo scritto si delinea – come nel libro IX della *Repubblica* – la stretta solidarietà tra la condizione del tiranno e quella della città da lui dominata: la felicità e la sventura dell'uomo si ripercuotono su tutta la comunità. Descrivendo l'ambiente di Siracusa, Platone vi vede praticato un *bios* che del tutto scorrettamente viene definito *eudaimon*: la nozione di felicità cui questo aggettivo rinvia non è legata alla virtù, la sola in grado di assicurarla, bensì ai piaceri. La *hedone* trova il suo spazio di realizzazione privilegiato nel banchetto, l'occasione conviviale in cui dominano gli eccessi alimentari e sessuali, ed è l'ostacolo più potente che si oppone al conseguimento della sapienza (*phronesis*), dell'autocontrollo (*sophrosyne*) e di tutte le altre virtù (326b-c). Platone sottolinea come la cattiva educazione e le cattive abitudini diffuse a livello collettivo esercitino sui singoli un potere costringente, tale da impedire qualsiasi forma di reazione e di opposizione: si è qui di fronte a una diagnosi analoga a quella stilata nel libro VI della *Repubblica* riguardo alla *kake paidagogia* dominante nella città democratica. Pochissimi sono in grado di sottrarsi a un modello di vita capillarmente diffuso, nemmeno se dotati di una natura fuori del comune, di una *physis thaumaste*, poiché anch'essa si corrompe.[9]

[8] Sull'autenticità della *Lettera VII* le posizioni degli interpreti sono, come è noto, contrastanti. Una posizione molto equilibrata riguardo alla legittimità di utilizzare questo documento per la ricostruzione della biografia platonica è stata recentemente avanzata da M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003, pp. 12 sgg.

[9] Su questi passi cfr. qui vol. V, [*B*], § 3.

A livello individuale, dunque, si persegue una vita di godimento, che è imposta dal tiranno stesso: il suo potere può essere più facilmente mantenuto se i cittadini impegnano le loro sostanze e il loro tempo nei divertimenti, poiché in tal modo non si occupano delle faccende politiche.

La diffusione di questo regime di vita ha ricadute distruttive sulla configurazione complessiva della città: il comportamento puramente edonistico dei cittadini, la loro mancanza di educazione e di virtù, sono fattori che concorrono a sottrarre alla comunità qualunque stabilità. I regimi politici che possono instaurarsi in queste condizioni sono sicuramente cattivi, ed ecco appunto l'imporsi del potere tirannico, a capo del quale si pongono individui che non vogliono neppure «sentire il nome di una costituzione giusta ed egualitaria» (326d).

Nella *Lettera VII* non compare alcun riferimento preciso ai rapporti tra Platone e Dionisio I: il personaggio su cui si concentra l'attenzione è soprattutto Dione, le cui qualità positive sono enfatizzate proprio con l'intento di mostrare la sua alterità rispetto alla figura del potente tiranno. Ecco così sottolineati i contenuti etici delle conversazioni tra il filosofo e il giovane cognato di Dionisio, descritto come *eumathes*, intelligente, pronto ad apprendere, capace perciò di accogliere l'esortazione ad abbracciare un modo di vita che anteponga la virtù al piacere e al lusso, alla *tryphe* (327a-b). Platone non manca di rilevare come, proprio per questo, Dione iniziasse ad essere odiato da quanti «vivevano secondo le consuetudini (*nomima*) tiranniche» (327b): si tratta dei cortigiani di Dionisio, che, conoscendone l'indole, vedono in lui un oppositore.

Una serie di informazioni relative agli incontri tra Platone e il tiranno è fornita da fonti tarde, concordi nel sottolineare il contrasto netto tra le rispettive posizioni. Nel capitolo 5 della *Vita di Dione* scritta da Plutarco, si assiste a un incontro organizzato da Dione, in cui l'argomento posto al centro della conversazione è anzitutto l'*arete*, e soprattutto il coraggio, che certamente Dionisio I doveva presumere di possedere, essendo

assurto al potere grazie ai suoi successi militari. Platone avrebbe asserito che non esistono uomini meno coraggiosi dei tiranni. Aggiungendo poi alcune considerazioni sulla giustizia, avrebbe sostenuto che i giusti godono di una vita beata, mentre agli ingiusti è riservata una vita sventurata, un *bios athlios*. Plutarco descrive le reazioni di Dionisio, che appaiono del tutto confacenti al personaggio del despota: sentendosi criticato, si adira contro Platone, anche perché vede che i presenti sono ammaliati dai suoi discorsi.[10] Gli domanda allora con quali intenzioni sia giunto a Siracusa e Platone risponde di essere venuto a cercare un *aner agathos*, al che il tiranno ribatte ironicamente: «Per gli dèi, è chiaro che non hai ancora trovato un uomo siffatto». Nel racconto plutarcheo, si pone l'accento sull'odio che Dionisio comincia a nutrire per Platone, e sulla conseguente decisione di Dione di fargli lasciare Siracusa, imbarcandolo sulla trireme del generale spartano Pollide. Secondo Plutarco, Dionisio chiede a costui o di far morire Platone durante la traversata o di venderlo come schiavo. È interessante leggere quanto il tiranno avrebbe detto riguardo a questa seconda alternativa: Platone non ne avrebbe ricavato alcun danno, ed anzi, essendo giusto, avrebbe conservato inalterata la sua felicità anche nella condizione servile.[11]

La divergenza insanabile tra Platone e Dionisio I è sottolineata anche da Diogene Laerzio, che ugualmente riferisce delle conversazioni tenutesi tra i due personaggi.[12] Nel suo rac-

[10] Plutarco usa, a questo riguardo, un verbo significativo: i presenti sono κηλούμενοι, incantati, dai *logoi* di Platone. Il termine *kelesis* indica la fascinazione esercitata tramite le parole o la musica.

[11] Non appare possibile accertare l'attendibilità di queste notizie. Riguardo ai rapporti di Platone con Dione e Dionisio, Plutarco sembra dipendere anzitutto dalla *Lettera VII*. Sull'opposizione tra il *bios* del tiranno e quello del filosofo, si ravvisa il riferimento alle posizioni espresse da Platone proprio nella *Repubblica*.

[12] Secondo la biografia laerziana, Platone avrebbe intrapreso il suo primo viaggio in Sicilia per vedere l'isola e i suoi vulcani. Durante questo soggiorno,

conto, il tema discusso è proprio la tirannide. Per Platone, è abilitato a esercitare il potere assoluto solo chi è superiore anche per virtù, un'affermazione che riempie d'ira il tiranno, tanto da provocargli una risposta offensiva: «I tuoi discorsi sanno di rimbambimento senile (γεροντιῶσι)». Il filosofo ribatte: «Ma i tuoi sanno di tirannide (τυραννιῶσι)» (trad. it. di M. Gigante).

La *Lettera VII* e queste fonti, seppure di molto successive, forniscono elementi utili a integrare i riferimenti, presenti nel libro IX, al *synoikein* con il tiranno. L'*ethos* di Dionisio doveva essersi rivelato a Platone nella sua effettiva realtà, così come non gli era sfuggita la condizione di assoluta sudditanza della cittadinanza siracusana: la città dominata da un tiranno è schiava (577a).

Nella biografia platonica, tuttavia, un'altra esperienza può contribuire a dimostrare che l'esercizio del potere tirannico sottrae alla comunità ogni forma di libertà: si tratta del dominio esercitato dai Trenta. La *Lettera VII* è, a questo riguardo, esplicita. L'illusione, nutrita dal giovane Platone, di vedere realizzata nella città una forma più compiuta di giustizia si scontra con un dato di fatto: il governo oligarchico capeggiato da Crizia dà luogo a una serie inaudita di violenze. Al fine di dimostrare la negatività di questa forma di esercizio del potere, Platone cita le vicende che hanno visto come protagonista Socrate, definito qui come l'uomo più giusto (324e-325a). I Trenta hanno tentato di coinvolgerlo nell'eliminazione di un loro avversario, Leone di Salamina, ma egli si è sottratto a questo incarico, incurante delle conseguenze che tale rifiuto può avere per la sua vita.

Le condizioni in cui Atene vive nel periodo cruciale successivo alla sconfitta nella guerra del Peloponneso sono illu-

Dionisio lo avrebbe costretto a entrare in rapporto con lui: ἠνάγκασεν [...] συμμῖξαι αὐτῷ (III 18).

strate da una serie di fonti che mostrano come la caduta della democrazia abbia dato luogo a una situazione drammatica per la città, una *polis* che è possibile definire, a tutti gli effetti, infelice e schiava. Il motivo della *douleia* cui è sottoposta Atene risulta centrale nell'orazione *Contro Eratostene* di Lisia, il discorso di accusa che l'oratore rivolge contro l'omonimo seguace degli oligarchi cui addebita la cattura del fratello Polemarco, condannato poi dai Trenta, senza processo, a bere la cicuta. In questa violenta requisitoria contro il regime di terrore instaurato da Crizia, Lisia mette in rilievo tutte le connotazioni negative di un potere imposto con la forza, e del tutto alieno da ogni principio di giustizia. I Trenta perseguono solo il proprio, personale vantaggio, e in particolare sono animati da un insaziabile desiderio di ricchezza. *Lambanein chremata* (§ 7): ecco la parola d'ordine che sembra presiedere a ogni loro comportamento, e in particolare all'eliminazione dei cittadini più abbienti, come Polemarco e Lisia, il quale riesce a sottrarsi, diversamente dal fratello, a questo infausto destino. Oltre alle uccisioni del tutto ingiuste, gli oligarchi compiono molte altre forme di violenza, tra cui la cacciata di molti cittadini, privandone anche alcuni della cittadinanza (§ 21). Torna ripetutamente, nel discorso, il motivo dell'asservimento totale della città: πόλιν [...] τὴν ὑμετέραν κατεδουλώσαντο, dichiara Lisia al § 40. È Teramene ad essere indicato come uno dei principali responsabili delle sventure ateniesi: viene qui ricordato il suo ruolo da protagonista anche nel colpo di stato del 411, un'altra occasione in cui Atene aveva conosciuto una condizione di schiavitù.[13]

[13] Rivolgendosi ai cittadini ateniesi, Lisia dichiara espressamente che Teramene ὑμᾶς κατεδουλώσατο (§ 67), ricordando al contempo come egli tentasse di conciliarsi il favore del *demos* mandando a morte alcuni dei suoi migliori amici, come Antifonte. Questo comportamento improntato alla doppiezza è prova eloquente, per Lisia, della malvagità, *kakia*, di Teramene.

Le caratteristiche del governo tirannico dei Trenta emergono anche dalle *Elleniche* di Senofonte, che costituiscono, in quanto resoconto storico degli avvenimenti ateniesi, un documento più "neutrale" dell'orazione lisiana. Il racconto senofonteo non manca tuttavia di sottolineare fortemente il clima di violenza presente in Atene: gli oligarchi, appena conquistato il potere, accantonano tutti i provvedimenti istituzionali e legislativi, che pure sono funzionali alla sopravvivenza del nuovo regime,[14] dedicandosi all'eliminazione dei «sicofanti», termine generico, e onnicomprensivo, che indica i sostenitori della democrazia, coloro che «avevano oppresso gli aristocratici» (II 3.12). L'obiettivo perseguito da Crizia e dai suoi compagni è quello di trattare la città ὅπως βούλοιντο, a loro piacimento (II 3.13). Ha inizio così una *escalation* di terrore, che porta all'uccisione di chi, occupando una posizione di rilievo nella città, è visto come un potenziale nemico. Crizia, poi, afferma Senofonte, adotta una sua personale strategia, quella di vendicarsi di coloro che l'avevano condannato all'esilio.[15]

[14] Senofonte riferisce che i Trenta erano stati eletti con l'incarico di redigere la costituzione con cui, da qual momento in poi, si sarebbe dovuto governare la città. Si trattava, come scrive in II 3.2, di scrivere τοὺς πάτριους νόμους, cioè di istituire una *patrios politeia*, espressione con la quale, nel lessico politico del IV secolo, si intende un assetto timocratico o oligarchico, e comunque antidemocratico, il cui modello è individuato nella costituzione soloniana. Senofonte rileva che i Trenta avevano rinviato continuamente l'espletamento di questo compito, preoccupandosi piuttosto di nominare a loro totale discrezione (ὡς ἐδόκει αὐτοῖς) i membri del Consiglio e i magistrati.

[15] Crizia era stato esiliato dopo la restaurazione democratica seguita al colpo di stato del 411. Il ruolo da lui svolto nel periodo del governo dei Quattrocento non è chiaro, non essendo menzionato né da Tucidide, né da Aristotele nella *Costituzione di Atene*. Le fonti attestano il ruolo da lui svolto nella condanna a morte di Frinico, uno dei Quattrocento, schierato sulle posizioni più radicali, e in particolare acerrimo nemico di Alcibiade, che Crizia, per contro, appoggia perché favorisca il suo ritorno ad Atene. Durante l'esilio in Tessaglia, iniziato forse nel 407, avrebbe cercato di instaurarvi, come attesta

A tentare di mitigare questo clima di violenza interviene, nel racconto senofonteo, il personaggio di Teramene che, indicato da Lisia come il maggiore responsabile dei delitti perpetrati dai Trenta, compare, nelle *Elleniche*, quale vittima della crudeltà di Crizia. Il carattere nettamente tirannico attribuito a questo personaggio emerge con particolare vivezza da una battuta da lui pronunciata davanti a Teramene, che cerca di opporsi alla catena infinita e indiscriminata delle uccisioni: «Se poi, per il semplice fatto che siamo trenta invece che uno solo, tu non credi che dobbiamo avvalerci di questa autorità come fa un tiranno (ὥσπερ τυραννίδος ταύτης τῆς ἀρχῆς χρῆναι), sei proprio ingenuo (*euethes*)» (II 3.16; trad. it. di M. Ceva). Si dà luogo, in tal modo, a uno scontro tra i due, che culmina con la messa a morte di Teramene nel momento in cui Crizia individua in lui il suo nemico più temibile.

3. *Schiavitù dell'anima, schiavitù della città*

L'esperienza diretta del *bios* tirannico che Platone ha maturato alla corte di Dionisio I, ma anche in Atene, fornisce gli elementi da cui partire, a 577c1, per mostrare che l'assetto psichico dell'uomo tirannico presenta le stesse caratteristiche della città sottoposta alla tirannide. Proprio sulla base della stretta connessione tra i due registri, si tratta anzitutto di mostrare come necessariamente (*ananke*: 577d2) l'elemento comune sia rappresentato dalla condizione di schiavitù che caratterizza l'anima dell'uomo tirannico e la città dominata dal tiranno.

Schiavitù significa anzitutto, per l'uomo tirannico, non poter fare quello che vuole, contrariamente a quanto pensano i più. «La sua anima è colma di schiavitù e di illibertà»,[16] affer-

lo stesso Senofonte (II 3.36), un regime democratico, armando i penesti contro i loro padroni. Crizia torna in patria nel 404, dopo la caduta di Atene.

[16] Compaiono, in questo passo, due vocaboli, *douleia* e *aneleutheria*: il primo indica in generale la condizione servile, ed è pertanto un termine del

ma Socrate (577d): la corretta gerarchia tra le parti, che dà luogo alla giustizia, ai comportamenti virtuosi, risulta del tutto sconvolta. Le componenti «più degne» (*epieikestata*) sono infatti soggiogate da una «piccola parte», quella «più malvagia e folle», che esercita il *despozein*, il potere appunto del padrone sugli schiavi.

La prospettiva secondo cui Platone guarda qui allo scenario psichico appare differente da quella utilizzata nel libro IV. In quella sede, è la parte razionale, il *logistikon*, ad essere definito φύσει [...] ὀλίγιστον [...] γένος (428e9-429a1), la «stirpe per natura più piccola», la componente dell'anima cui corrisponde, sul piano sociale, il ristretto gruppo dei governanti; per contro, l'*epithymetikon* è descritto come la parte «più grande nell'anima di ciascuno (ὅ [...] πλεῖστον [...] τῆς ψυχῆς ἐν ἑκάστῳ)» (442a), sempre suscettibile di espandersi sotto la spinta dei piaceri legati alla corporeità, il cui analogo, a livello di città, è costituito dall'insieme dei lavoratori manuali. Nell'anima, dunque, ciò che vi è di migliore comanda a ciò che è peggiore, come nella *polis* una minoranza dotata della scienza del comando governa sulla moltitudine. Il quadro delineato nel libro IX presenta ancora una "politica dell'anima", ma di segno differente: la «piccola parte» che spadroneggia indica l'elemento desiderante che domina nell'anima dell'uomo tirannico, e in particolare l'*eros*, in grado di asservire le altre due parti psichiche e al contempo di imporsi anche su tutti gli altri desideri, configurandosi come *monarchos*.[17] Allo stesso modo,

linguaggio giuridico, il secondo, pur designando letteralmente la mancanza di libertà, di *eleutheria*, è un sostantivo usato con un'accezione prevalentemente etica, e significa pertanto, come si legge nel Liddell-Scott, «illiberality of mind», bassezza d'animo.

[17] La definizione di *eros* come monarca si legge a 575a2: qui Platone, per descrivere la supremazia esercitata da questo desiderio su tutta l'anima, adotta una terminologia politica, attribuendo all'*eros* l'infrazione di ogni legge, cui consegue la totale anarchia. Disattendere ogni norma è, appunto, la prerogativa di chi è sovrano assoluto.

a livello politico, un solo individuo domina su tutta la comunità, ma si tratta dell'uomo peggiore, una minoranza ridotta a una sola unità, ma cattiva, e anzi *manikotaton*, la più folle. È chiarissimo qui il riferimento alla natura specifica dell'*eros*: è un desiderio che si presenta sotto forma di *mania*, scatenando il furore, l'agitazione mentale, incompatibile con ogni opinione e comportamento corretto e controllato.[18]

In questa situazione, tutta l'anima è soggetta a un'unica componente, irrazionale e perversa, così come la città sottosta all'arbitrio del tiranno. Asservimento significa, in entrambi i casi, impossibilità di fare ciò che si vuole.

Se, in riferimento ai cittadini, risulta chiaro che il potere assoluto e dispotico impedisce qualsiasi libertà di iniziativa, non è altrettanto evidente, per l'uomo comune capace di cogliere soltanto le apparenze, che il tiranno non possa agire in tutto a proprio piacimento. Questo tema è già emerso, seppure solo di scorcio, nelle pagine precedenti, quando la discussione verteva sulle opinioni riguardo alla figura del tiranno, e in particolare sulla *doxa*, assai diffusa, relativa alla sua felicità: si è citato, a questo riguardo, l'aggressivo discorso di Polo nel *Gorgia*, al quale Socrate ribatte proprio con un'espressione del tutto analoga a quella che si legge qui, nel libro IX. Coloro che, come Archelao di Macedonia, presumono di agire secondo la propria volontà ne sono in realtà impediti, poiché la *boulesis* ha di mira solo il perseguimento del bene, e i malvagi lo ignorano, perseguendo solo un bene apparente.[19] Nel successivo contraddittorio con Callicle, si chiarisce come, nella maggior parte degli individui, il bene coincida con il piacere: questa

[18] La connessione tra *eros* e *mania* è messa in evidenza, anzitutto, a 573b: il desiderio amoroso è scortato «dalle lance della follia», grazie alle quali, «se sorprende nell'uomo qualche opinione o desiderio considerati ancora onesti e capaci di vergogna (χρηστὰς καὶ ἐπαισχυνομένας), li uccide e li caccia via». In tal modo, tutta l'anima risulta riempita da una «aliena follia» (573b4).

[19] Cfr. qui n. 3.

considerazione dà luogo a una lunga e articolata discussione dialettica tra i due interlocutori finalizzata, da parte di Socrate, a introdurre una netta distinzione tra i due livelli.[20]

Le argomentazioni del *Gorgia*, ponendo in primo piano la necessità del possesso di una facoltà compiutamente razionale come l'intelletto al fine dell'azione volontaria, concordano con le prese di posizione presenti nel libro IX, secondo cui il tiranno, avendo l'anima soggiogata dal più irrazionale, e folle, tra i desideri, l'*eros*, non può fare quello che vuole. Il dominio esercitato da questa componente – la monarchia che essa impone – condiziona l'anima nella sua totalità, sottraendo completamente al *logistikon* la capacità di orientarsi verso il vero bene.

Ma c'è di più: in questa situazione si determina, a livello psichico, una condizione di insanabile conflitto. Sottoposta al furore erotico, che agisce come un pungiglione penetrante e doloroso, l'anima sperimenta un costante turbamento (*tarache*) e vive in uno stato di perenne instabilità. Questa nozione è espressa da Platone tramite il termine *metameleia*, che significa mutare continuamente di proposito, indirizzarsi sempre verso nuove direzioni, poiché manca, ai comportamenti, una motivazione univoca di tipo razionale.[21]

[20] Il contraddittorio tra Socrate e Callicle su questo argomento si protrae a lungo, da 494c a 500a: l'ampiezza della discussione è determinata dalla refrattarietà di Callicle a riconoscere che esistono piaceri buoni, da perseguire, e piaceri cattivi, da evitare come dannosi. Facendosi assertore dell'edonismo assoluto, egli individua in ogni caso nel piacere il fine di tutte le azioni e, più in generale, della vita.

[21] *Metameleia*, in questo contesto, non può significare rimorso, come propone la maggior parte dei traduttori: il carattere del tutto irrazionale di *eros*, e la follia che lo contraddistingue, non consentono alcuna valutazione morale dei comportamenti, cui possa conseguire una qualunque forma di pentimento. In questo passo, il termine indica, secondo la definizione offerta dal Liddell-Scott, «change of purpose». In altri contesti platonici, *metameleia* può assumere il significato di rimorso: cfr., ad esempio, *Leg.* V 727c: il legislatore, rivolgendosi ai cittadini della *polis* appena fondata, li ammonisce a non

Come nell'anima tirannica l'*eros* sottrae ogni potere alle «parti più degne (τὰ μέρη [...] ἐπιεικέστατα)», così nella città il tiranno asservisce tutta la cittadinanza, ma in particolare elimina «la parte più onorevole», *to epieikestaton*, i cittadini più ragguardevoli.[22] Platone evoca qui un vero e proprio *topos* del comportamento tirannico, che è possibile rintracciare in un'ampia serie di fonti. L'archetipo è senz'altro rappresentato dal racconto erodoteo che ha come protagonisti i tiranni Periandro di Corinto e Trasibulo di Mileto. Il primo, appena succeduto al padre, manda un suo inviato presso Trasibulo per avere consigli su cóme conservare nel modo più sicuro il proprio potere. Costui conduce l'araldo fuori città, in un campo, e mentre lo interroga sul motivo della sua venuta a Mileto, recide e getta via tutte le spighe che sopravanzano le altre, distruggendo così, come scrive Erodoto, la parte più bella e più alta della messe. Senza aggiungere parola, Trasibulo congeda il messo. Udita la descrizione del suo comportamento, Periandro comprende perfettamente il consiglio: uccidere i cittadini più ragguardevoli (V 92ζ-η).

Lo stesso aneddoto è ripreso da Aristotele nel libro V della *Politica*, scambiando tuttavia i ruoli: è Periandro a suggerire a

cedere alle lusinghe dei piaceri. Soggiacere alle *hedonai* significa disonorare la propria anima e riempirla «di mali e di rimorso» (κακῶν καὶ μεταμελείας).

[22] Il termine *epieikes* occupa una posizione di rilievo nel lessico etico-politico del IV secolo. In origine, e ad esempio in Omero, si riscontra l'uso aggettivale, che significa, in rapporto a un oggetto, «conveniente», «adatto». In seguito, in riferimento a persone, il requisito della convenienza, connettendosi allo svolgimento di una funzione, coinvolge il possesso di una capacità, verificabile sia sul piano tecnico, sia su quello morale. Infine, *epieikes*, usato assolutamente, cioè come aggettivo sostantivato, diviene termine di valore e anche indicatore di ceto, designando colui che è adatto, grazie ai requisiti che possiede – nascita, censo, valore morale –, a svolgere un ruolo attivo in politica, nell'amministrazione della città. Cfr., al riguardo, S. GASTALDI, *Lo 'spoudaios' aristotelico tra etica e poetica*, «Elenchos», VIII (1987) pp. 63-104, in particolare pp. 88-90.

Trasibulo, attraverso il taglio delle spighe, di eliminare dalla città gli individui più eminenti. Il tiranno teme infatti che costoro tramino complotti, o per conquistare essi stessi il potere, o perché non vogliono essere schiavi (V 10 1311a15-20).[23] Elencando e analizzando, nel capitolo 11 dello stesso libro, i mezzi con cui le tirannidi si conservano, Aristotele colloca al primo posto l'espediente che definisce «tradizionale» (*paradedomenos*), applicato dalla maggior parte dei tiranni fin dall'epoca arcaica, e il cui codificatore è indicato proprio in Periandro di Corinto: reprimere le persone più ragguardevoli e togliere di mezzo i più orgogliosi. Altri mezzi concorrono a tenere sotto controllo i cittadini. Tra questi, Aristotele annovera il divieto di organizzare sissizi[24] e eterie, di coltivare la cultura e lo studio,[25] la preoccupazione che gli abitanti si intrattengano in prossimità del palazzo, per poter essere costantemente sorvegliati.[26] Così – egli osserva – i cittadini non potranno mai nascondere quello che fanno, e, restando sempre in condizione di schiavitù (αἰεὶ δουλεύοντες) si abitueranno ad avere una scarsa considerazione di sé (V 11 1313a34 sgg.). A rendere ancora più capillare la sorveglianza interviene la presenza delle spie, e

[23] Questo stesso episodio è citato anche in *Pol.* III 13 1284a 26-33.

[24] Il termine «sissizi» indica probabilmente, secondo W.L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, Oxford 1950², *ad loc.*, non solo i pasti pubblici, ma anche i banchetti privati, e cita a questo riguardo la testimonianza di PLU. *Reg. et Imp. Apophth.* 175 F, secondo cui Dionisio I di Siracusa avrebbe imposto proprio questo divieto.

[25] A proposito della diffidenza dei tiranni nei confronti della *paideia*, è interessante ricordare quanto Plutarco, *Dio* 9, scrive a proposito di Dionisio I: il tiranno non si prese deliberatamente cura dell'educazione intellettuale del figlio – il futuro Dionisio II – perché riteneva che, se fosse divenuto colto, sarebbe entrato in contatto con persone intelligenti e avrebbe cospirato contro di lui.

[26] Questa pratica è attribuita da Senofonte, *Cyr.* VIII 1.6-8, ai Persiani, ma la sua finalità è differente: vivere in prossimità della sede della corte è richiesto ai personaggi di rango più elevato, perché siano più facilmente a disposizione del sovrano.

a questo riguardo Aristotele cita le «donne investigatrici», attive a Siracusa.[27]

Si è già visto, poi, che anche l'Atene soggetta al potere dei Trenta è descritta da Lisia come una città resa schiava: i tiranni non solo eliminano gli individui più capaci, ma sottraggono ogni forma di libertà a tutta la cittadinanza.

4. *Insaziabilità e povertà*

La schiavitù è il primo elemento che Platone censisce annoverando le caratteristiche della vita dell'uomo tirannico e della città che gli somiglia. Un altro fattore viene subito dopo ad aggiungersi: la povertà. Occorre dunque vedere come questa condizione di *penia* si correli ai due registri, soggettivo e collettivo.

In riferimento all'ambito psichico, «è necessario che l'anima tirannica – afferma Socrate – sia bisognosa e insaziata» (578a1). Anche in questo caso, si è di fronte a una *ananke*, a una situazione inderogabilmente presente. La povertà, per l'anima, è uno stato di mancanza che non sembra possibile sanare proprio perché è strettamente connessa all'*aplestia*, l'insaziabilità. L'anima soggetta al dominio dell'*eros* è costantemente protesa all'appagamento di questo desiderio, ma la dinamica dell'*epithymetikon* non conosce mai un punto di arrivo, una realizzazione stabile.

Il *locus classicus* in cui il tema della insaziabilità dell'anima viene esaminato in tutta la sua valenza negativa è costituito, ancora una volta, dal *Gorgia*, in particolare dalle pagine in cui Socrate si trova a contrastare le posizioni edonistiche di Callicle. Il punto di vista di costui riguardo al *bios* da seguire è espresso in modo aggressivamente enfatico a 492c: «la licenza (*tryphe*), la dissolutezza (*akolasia*), la libertà e i relativi mezzi che le rendo-

[27] Ivi, 1313b14. L'esistenza di spie al servizio dei due Dionisi è attestata da PLU. *De curios.* 16 e *Dio* 28, ma non si precisa che si trattasse di donne.

no possibili. Ecco la virtù e la felicità». I piaceri, dunque, devono essere lasciati liberi di espandersi, di cercare la propria soddisfazione con ogni mezzo. Chi non ha bisogno di nulla non può essere ritenuto felice, dal momento che questa sua condizione è priva della dinamica acquisitiva messa in moto dalla spinta dell'*epithymia*: il *bios* dell'uomo temperante è a tutti gli effetti una non vita.[28] A queste affermazioni Socrate controbatte con un *mythos*, un racconto che attribuisce a un uomo acuto, *kompsos aner*, siciliano o italico:[29] la parte dissoluta dell'anima (*to akolaston*),[30] che domina negli individui caratterizzati, come Callicle, da un esasperato edonismo, è paragonata a un orcio forato, immagine icastica della sua insaziabilità (*aplestia*).

Riprendendo più oltre, a 493d, questa analogia, Socrate ne fa la chiave di lettura più generale della vita, rispettivamente, dell'uomo controllato e dell'intemperante, del *sophron* e dell'*akolastos*. È l'anima nella sua totalità, questa volta, ad essere rappresentata come «molti orci», pieni di liquidi preziosi, ottenuti con sforzo, ma mentre il primo tipo di individuo li conserva intatti e vive in una condizione di perfetta tranquillità (*hesychia*), l'altro li possiede «forati e guasti», ed è costretto pertanto a riempirli incessantemente. Si tratta di una fatica sprecata, perché costui non riesce a trattenere nulla, ed ecco dunque la perenne insoddisfazione, quella insaziabilità cui conseguono

[28] A 492e Callicle afferma che, se è vero l'assunto socratico, sarebbero felici le pietre e i morti.

[29] 493a sgg. Secondo E.R. DODDS, *Plato. Gorgias*, Oxford 1959, *ad loc.*, Platone non si riferisce qui ad un filosofo, bensì all'autore di un qualche poema religioso del periodo arcaico, che era destinato a descrivere le sofferenze dei non iniziati nell'Ade. È da notare che nel *Gorgia* viene meno questo sfondo escatologico: l'immagine del vaso forato si applica alla condizione dell'intemperante in questa vita.

[30] Come sottolinea ancora E.R. DODDS, *op. cit.* (n. 29), *ad loc.*, questa componente corrisponde all'*epithymetikon* della *Repubblica*. Evidentemente, Platone, nel momento in cui compone il *Gorgia*, non ha ancora elaborato questa nozione.

«estremi dolori» (*eschatas lypas*: 494a1). Questi discorsi non persuadono comunque Callicle, che privilegia il continuo fluire del desiderio all'ordine stabile che regna nell'anima dell'uomo moderato, da lui ritenuto insensibile come una pietra.

La riflessione sullo statuto della *epithymia* appare centrale nel *Filebo*, in cui – come nel *Gorgia* – il tema in discussione è la vita felice. Anche in questo dialogo Socrate è impegnato a contrastare le posizioni dei suoi interlocutori, Filebo e Protarco, sostenitori di un *bios* finalizzato al piacere,[31] facendosi assertore, inizialmente, della superiorità assoluta dell'intelligenza, poi di una «vita mista» che contemperi l'esercizio del *nous* con il godimento dei veri piaceri, quelli puri. Nel corso della lunga analisi incentrata proprio sulla *hedone*, Socrate sottolinea anzitutto che non è possibile parlare del piacere senza coinvolgere anche il dolore: entrambi possono essere avvertiti con un'intensità maggiore o minore, secondo il più e il meno, e pertanto sono da ascrivere da una parte al genere dell'illimitato,[32] ma dall'altra anche a quello misto, essendo essi costantemente compresenti. In particolare, questa loro configurazione viene verificata in rapporto alla condizione fisiologica del vivente: il dolore si correla a una rottura dell'equilibrio, dell'armonia naturale, mentre il piacere consiste nel ristabilimento di questa condizione positiva. Il piacere si configura, più precisamente, come *plerosis*, come «riempimento»: sullo sfondo, si delinea quella dinamica, già presente nel *Gorgia*, secondo cui la *hedone* attiva un processo acquisitivo, teso al conseguimento di ciò

[31] Proprio all'inizio del dialogo, a 11b, Socrate discute con Protarco le tesi sostenute da Filebo. Sarà proprio Protarco ad essere l'unico vero interlocutore, posto che Filebo gli assegna il compito di difendere le posizioni edonistiche comuni a entrambi. Queste vengono così sintetizzate da Socrate: «Filebo allora afferma che bene per tutti gli esseri viventi è la gioia (τὸ χαίρειν) e il piacere (ἡδονή) e la dolcezza del godimento (τέρψις) e quanto ancora rientra in questo genere».

[32] Come si legge a 31a, la ἡδονή è ἄπειρος.

di cui si manca, il riempimento di quel vuoto avvertito dal soggetto come sofferenza.[33] Ai piaceri inseparabili dal dolore Socrate contrappone i piaceri puri: mentre quelli si sviluppano in modo casuale e disordinato, questi sono soggetti all'ordine, alla misura: non essendo commisti col dolore, essi costituiscono i veri piaceri, il cui perseguimento assicura la felicità. Appare pertanto evidente che, anche nel *Filebo*, Platone prende posizione contro l'identificazione del piacere corporeo con il bene, e di conseguenza nega che una vita edonistica possa conseguire la felicità.

L'aperta presa di posizione contro l'insaziabilità risulta centrale nelle *Leggi*: nel progetto etico-politico platonico, i cittadini sono richiamati al rispetto del canone della giusta misura, e sono indotti pertanto a contenere le spinte desiderative, a contrastare l'*aplestia*. Nel libro V, delineando il sistema della proprietà che deve essere applicato nella città, l'Ateniese enuncia la regola generale destinata ad essere estesa a tutto l'ambito della distribuzione delle ricchezze: si tratta della *metriotes*, indicata come la massima garanzia per la sopravvivenza della comunità. L'adozione di questo principio risulterà più facile nella città di nuova fondazione di cui si delineano qui le leggi di quanto non lo sia stato nelle città storiche. Rievocando i problemi connessi alla distribuzione delle risorse economiche affrontati nel passato dai legislatori, e in particolare da quelli che hanno tentato di introdurre mutamenti nella situazione data in vista di una maggiore equità, l'Ateniese mette l'accento sul punto cruciale di ogni riforma, la necessità di persuadere i cittadini che la povertà non consiste nel vedere diminuiti i propri

[33] Su questo tema cfr. l'efficace messa a punto di G. VAN RIEL, *Le plaisir est-il la réplétion d'un manque? La définition du plaisir (32a-36c) et la physiologie des plaisirs faux (42c-44a)*, in M. DIXSAUT (éd.), *La fêlure du plaisir. Études sur le 'Philèbe' de Platon*, Paris 1999, pp. 299-314. Sulla discussione relativa ai piaceri in questi passi del libro IX, cfr. qui [*L*].

averi, ma nell'accrescimento del desiderio, nell'insaziabilità, *aplestia,* che lo caratterizza.[34]

Il modello di vita che deve dominare nella città delle *Leggi* è quello del *bios sophron*, di cui si legge l'appassionato elogio nello stesso libro V, all'interno del grande proemio alla legislazione indirizzato ai cittadini. Questa modalità di esistenza deve essere perseguita perché in essa si attua il corretto contemperamento di piaceri e dolori: è un *isorrhopos bios*, una vita equilibrata (733c), caratterizzata dalla serenità, in quanto i desideri, le *epithymiai*, saranno miti, e gli amori, le spinte erotiche – le più pericolose – esenti dalla follia. A questo paradigma positivo si contrappone il *bios akolastos*, in cui tutte le dinamiche psichiche sono contrassegnate dall'eccesso: piaceri e dolori violenti, desideri e amori estremamente intensi e assillanti.[35] Questo tipo di vita, proprio a causa dell'esorbitanza della com-

[34] *Leg.* V 736e. Quando Platone, in questo passo, cita l'operato dei legislatori del passato, può avere presenti anzitutto le riforme di Solone, che aveva assunto dalla morale delfica il principio della giusta misura, la *metriotes*, come regola per il suo operato. I componimenti poetici di tipo gnomico di cui è autore censurano costantemente l'ingordigia di ricchezze, il *koros*, che determina l'ingiustizia. Cfr., in particolare, il fr. 3 D., la cosiddetta *Elegia dell'Eunomie*.

[35] In questo passo, per descrivere il carattere furioso dei desideri e degli amori che tormentano l'uomo intemperante, Platone usa l'aggettivo *oistrodeis*. Esso si riconnette al sostantivo *oistros*, che in senso proprio significa «tafano»: cfr. A. *Supp.* 541, dove si fa riferimento all'insetto che, per la gelosia di Era, tormenta Io, amata da Zeus, e suscita in lei il delirio. Questo termine assume poi un senso figurato, indicando il furore. In questo senso è usato da Platone a 577e1. Ancora in connessione con l'ambito erotico questo vocabolo compare anche in *Phaedr.* 240d. Sempre nel libro IX della *Repubblica*, è usato il verbo *oistrao*, che indica, a 573b1, lo scatenarsi del furore di *eros*. Il nesso tra i termini legati a *oistrao* e la follia, centrale in Platone, è rilevabile anche nella tragedia: cfr. E. *Ba.* 32: è il dio Dioniso a narrare, nel prologo della tragedia, come cacciasse fuori dalle loro case le sorelle della madre Semele spingendole sui monti. Egli dichiara di averle eccitate grazie al suo potere, rendendole furiose: ὥστρησ' ἐγὼ μανίαις.

ponente irrazionale all'interno dell'anima, è necessariamente più doloroso (λυπηρότερος ἐξ ἀνάγκης: 734b1).

La vita dell'uomo tirannico descritta nel libro IX della *Repubblica* coincide ampiamente con quella dell'*akolastos* che emerge dalle pagine delle *Leggi*. Totalmente sottomessa alle componenti irrazionali, essa è «povera e insaziabile» perché la dinamica psichica presieduta dall'*epithymia* è sempre protesa verso qualcosa di cui ci si sente mancanti, cui ci si indirizza in modo spasmodico, avvertendo la mancanza sotto forma di un acuto dolore. L'aspirazione al riempimento, per altro, non ha mai fine, perché si prospettano sempre nuove mete da raggiungere, ed ecco l'insaziabilità, l'*aplestia*.

Se l'uomo tirannico, tormentato dal pungiglione della bramosia, è insaziabile, la città dominata da un tiranno è necessariamente povera, poiché costui si impadronisce delle ricchezze dei cittadini.[36] L'avidità di denaro è un *topos* presente in tutte le raffigurazioni della tirannide. Si è già visto come *lambanein chremata* fosse, secondo Lisia, il movente di tutte le violenze perpetrate dai Trenta, una tesi condivisa anche da Senofonte nelle *Elleniche*. «Rendere poveri i sudditi», poi, compare nella rassegna dei mezzi finalizzati alla conservazione del potere tirannico condotta da Aristotele nel libro V della *Politica*. Le ricchezze così incamerate servono al tiranno anzitutto – egli afferma – per mantenere la sua guardia del corpo, quelle milizie che sono il suo personale strumento di difesa.[37] Aristotele aggiunge

[36] Platone ha descritto l'insaziabile sete di ricchezze presente nell'uomo tirannico a 574a sgg., dove mostra che i beni, sottratti agli altri con l'inganno o con la violenza, gli sono indispensabili per soddisfare i desideri da cui è dominato.

[37] *Pol.* V 11 1313b19 sgg. La presenza di una guardia armata costituisce il segno distintivo del potere tirannico. Si tratta di un contingente alle dipendenze dirette del tiranno e che, come afferma lo stesso Aristotele, è pagato direttamente da lui: è un esercito personale, che si contrappone a quello cittadino, funzionale alla difesa comune. Nella *Costituzione di Atene* 14, Aristotele ricorda come Pisistrato, volendo insediarsi in Atene come tiranno e intenden-

poi che, privati delle loro ricchezze, i cittadini sono costretti a lavorare per mantenersi, oltre a non avere tempo per cospirare. Egli cita, al riguardo, alcuni illustri esempi che testimoniano un vero e proprio impiego forzoso della manodopera cittadina e del denaro della comunità per la costruzione di monumenti destinati a consacrare la gloria dei governanti. In questa rassegna compaiono le piramidi d'Egitto, le offerte dei Cipselidi, tiranni di Corinto, ai santuari di Delfi e di Olimpia, l'innalzamento del tempio di Zeus Olimpio ad Atene per iniziativa dei Pisistratidi. Tra gli espedienti funzionali ad aumentare le entrate viene anche annoverata l'esazione di tributi ed è citato, al riguardo, un caso che illustra bene l'avidità del tiranno: Dionisio I di Siracusa ne avrebbe imposti di così gravosi che, nell'arco di cinque anni, tutti i cittadini si trovarono ad aver versato all'erario le loro intere sostanze.[38]

Una ricca aneddotica relativa ai mezzi utilizzati dai tiranni per incrementare le loro ricchezze è presente nel libro II dell'*Economico* pseudo-aristotelico, in particolare nei capitoli finalizzati a esaminare la *oikonomia basilike*, a indagare cioè come i sovrani provvedano all'amministrazione dello Stato.[39] Tra

do liberarsi delle fazioni rivali, si ferisse da solo, simulando un attacco degli avversari, e poi chiedesse agli Ateniesi una guardia armata. Di questa si servì per conquistare il potere. Lo stesso episodio è narrato da HDT. I 59. Il ricorso a un simile espediente diviene canonico: lo ricorda anche Platone nel libro VIII, a 566b, come la «famosa richiesta tirannica». Il nesso tra l'ottenimento di una guardia personale e la tirannide è così codificato che Aristotele, in *Rhet.* I 2 1357b26 sgg., se ne serve per spiegare la natura dell'esempio, ricordando che si tratta di una induzione ottenuta a partire dalla rassegna di casi particolari che rientrano nello stesso genere. L'esempio qui proposto è espresso in questi termini: Dionisio aspira alla tirannide, dal momento che chiede una guardia armata, e infatti prima di lui l'avevano chiesta Pisistrato e Teagene di Megara, proprio con lo stesso intento.

[38] *Pol.* V 11 1313b 26-28.

[39] Si tratta di un testo che appartiene alla tradizione peripatetica, in tre libri. Mentre il primo si occupa dell'amministrazione della casa, presentando

i personaggi citati in queste pagine, si incontrano ad esempio Cipselo di Corinto, che avrebbe imposto ai cittadini di versargli ogni anno la decima parte delle loro sostanze, imponendo loro di guadagnarsi la vita col resto (II 2 1346a30 sgg.), e Ligdami di Nasso, il quale, dopo aver mandato in esilio una parte dei cittadini, e non trovando compratori per le loro proprietà confiscate, le rivende agli esiliati stessi (II 2 1346b7sgg.) Un ruolo centrale, in questa rassegna, è comunque svolto da Dionisio I. L'autore riferisce, con ampiezza di particolari, le diverse strategie seguite dal tiranno per impadronirsi delle ricchezze altrui. Appare significativo, a questo riguardo, un episodio: convocata un'assemblea, Dionisio afferma che gli è apparsa la dea Demetra, imponendogli di far affluire nel suo tempio tutti gli ornamenti femminili. Egli dichiara di averle già offerto i gioielli delle donne della sua famiglia, e ordina che tutti gli altri facciano lo stesso, per non incorrere nell'ira della dea. Quando i cittadini procedono alla consegna dei monili, egli subito se ne appropria (II 2 1349a14 sgg.). Il testo cita anche altri aneddoti in cui si mostra come Dionisio agisse più con l'inganno che con la violenza per ottenere denaro, da utilizzare a scopi bellici, come la costruzione della flotta, o da impiegare, più in generale, per la salvaguardia del suo potere.

5. *Il dominio della paura*

«E poi? Non è necessario che una simile città e un simile uomo siano colmi di paura?» (578a4-5): nella rassegna che Socrate sta conducendo per avvalorare la sua tesi relativa all'infelicità dell'uomo tirannico e della città governata dal tiranno, interviene ora una nuova componente, il *phobos*.

analogie di contenuto con il libro I della *Politica* di Aristotele, il secondo concerne l'amministrazione finanziaria dei diversi regimi politici, ma anche dei cittadini privati. Il capitolo 2 del libro II, cui si fa qui riferimento, si configura come una rassegna, a carattere aneddotico, di espedienti escogitati dalle varie figure di governanti, tra cui i tiranni, per incrementare le entrate.

L'argomentazione analizza per primo, in questo caso, il versante della *polis*, al cui interno la paura si palesa tramite «lamenti, gemiti, pianti, sofferenze» (ὀδυρμούς τε καὶ στεναγμοὺς καὶ θρήνους καὶ ἀλγηδόνας: 578a7-8).[40] I termini usati da Platone in questo contesto sono chiaramente mutuati dal linguaggio tragico. La connessione che *odyrmos*, anzitutto, intrattiene con le forme di espressione poetica è sottolineata dallo stesso Platone, che nel libro III della *Repubblica*, delineando le regole cui devono attenersi le composizioni letterarie adeguate all'educazione dei difensori, mette al bando le lamentazioni, τοὺς ὀδυρμούς, che i poeti fanno pronunciare agli uomini famosi (387d1): si tratta dei personaggi epici, ma soprattutto tragici. La stessa censura è ribadita a 398d11-12, dove nuovamente si afferma che «nei discorsi non c'è alcun bisogno di lamenti e di pianti (θρήνων γε καὶ ὀδυρμῶν)».

La lettura dei testi tragici consente in effetti di verificare l'ampia ricorrenza di *odyrmos*. Questo termine è usato, ad esempio, da Eschilo nel *Prometeo* per indicare i lamenti che il protagonista, una volta incatenato alla rupe per volere di Zeus, invano innalzerà (33); in Euripide *odyrmos* è il lamento di Ecuba che, nella tragedia omonima, piange la sua sorte di schiava. Nelle *Troiane*, in cui ancora Ecuba piange i lutti che l'hanno colpita, il coro la compiange affermando che per gli infelici sono dolci le lacrime e le melodie dolenti, θρήνων ὀδυρμοί (609). I *threnoi* costituiscono, come si vede già in questo contesto, le lamentazioni funebri che si cantano in occasione dei funerali, ma che sono ampiamente presenti nelle tragedie, come manife-

[40] Sono numerosi i testi che riferiscono della paura costante dei cittadini ateniesi nei confronti della tirannide. Tra le testimonianze più numerose di questa paura diffusa, vi sono senz'altro le commedie di Aristofane, che la mettono in scena in forma grottesca. Le *Vespe* attestano, al di là della vena parodica, l'esistenza di diffusi timori per l'abbattimento della democrazia, e così pure gli *Uccelli* e le *Tesmoforiazuse*. Su questi passi e sulle altre testimonianze cfr. G. GIORGINI, *La città e il tiranno. Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a.C.*, Milano 1993, pp. 239-45.

stazione del compianto per i morti. Così, è un *threnos* quello che Oreste viene a recitare sulla tomba di Agamennone nelle *Coefore* (335), ed è tale il lamento di Antigone e di Ismene per la morte del padre nell'*Edipo a Colono* (1751), così come, nella *Medea* di Euripide, quello di Creonte re di Corinto sul cadavere della figlia Glauce, uccisa da Medea per punire Giasone (1211).

Il termine *stenagmos*, che compare una sola volta in Platone in questo passo della *Repubblica*, e che significa «gemito», ricorre ripetutamente nelle tragedie euripidee. Il sacrificio di Polissena sulla tomba di Achille, nell'*Ecuba*, è un evento che la vecchia regina definisce «colmo di gemiti (πλήρης στεναγμῶν)» (230); negli *Eraclidi* è citato lo *stenagmos* che si leva dal campo di battaglia quando gli eserciti si scontrano con grande fragore di scudi (1211).

Algedon è il dolore: si tratta di un termine di uso più comune e meno connotato, che trova comunque un indice di ricorrenza nella tragedia. Nell'*Edipo a Colono*, ad esempio, indica la sofferenza di Edipo (513), nella *Medea* quella della nutrice che ha saputo dell'abbandono di Giasone e lamenta la sorte della sua padrona (56).

La presenza, in queste pagine, di un lessico della sofferenza così esplicitamente mutuato dalla tragedia attesta la rilevanza che il repertorio teatrale assume nell'elaborazione della figura e del ruolo del tiranno. Un testo, in particolare, assume un valore esemplare se occorre sottolineare, come intende fare Platone, la sventura che si abbatte sulla città quando è dominata dal tiranno, riempiendola di paura e di dolore: l'*Antigone* di Sofocle.

Creonte, succeduto a Edipo sul trono di Tebe, rappresenta, come scrive Diego Lanza, «una delle raffigurazioni più attente e compiute del tiranno».[41] In ogni suo comportamento il sovrano dà prova di autoritarismo e di presunzione. Egli impone il divieto di seppellire Polinice con un editto che commina la pe-

[41] D. LANZA, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977, p. 81.

na di morte ai trasgressori: è un atto intimidatorio, che lede le regole tradizionali della pietà religiosa. Pur ritenendolo ingiusto, i cittadini non osano trasgredire l'ordine, pieni di paura. Ha paura Ismene, ha paura la guardia che ha scoperto l'avvenuto seppellimento di Polinice, e che si reca da Creonte a riferirgli l'accaduto, pensando di esserne ritenuto il responsabile.[42]

La situazione in cui versano i tebani è ben illustrata da Antigone, nel grande agone che, nel secondo episodio, la vede fronteggiare il re, l'unica, nella città, che non sia ammutolita dal timore. «Tutti costoro – afferma riferendosi ai concittadini – direbbero di approvare il mio atto, se la paura (*phobos*) non chiudesse loro la lingua» (504 sg.) aggiungendo poi che la tirannide, fra i molti vantaggi che presenta, ha anche quello di rendere lecito a chi la detiene, come Creonte, di fare e di dire quello che vuole, δρᾶν λέγειν θ'ἃ βούλεται.

Il comportamento di Creonte, d'altronde, è a sua volta condizionato dalla paura: è il timore di veder ordito un complotto ai suoi danni, di perdere il potere. Avverte che i Tebani già da tempo sono malcontenti e mormorano contro di lui. Il rimedio è che essi, come cavalli imbizzarriti, siano tenuti a freno con il morso: non può insuperbire chi è soggetto (*doulos*) a un altro (478-79). La tirannide è dunque un potere dispotico, che asservisce i cittadini, basandosi su di una concezione patrimoniale della *polis*, se Creonte può affermare: «La città non appartiene a chi la comanda?» (738).

Il re-tiranno è comunque condannato a pagare il fio dei suoi atti ingiusti, come gli preannuncia Tiresia. «Termine di

[42] Cfr., al riguardo, i vv. 249 sgg., in cui il *phylax* racconta a Creonte la scoperta del seppellimento di Polinice. Egli sottolinea lo sgomento proprio e degli altri soldati posti a guardia del cadavere, a tal punto timorosi delle reazioni del re da essere disposti a sottostare a una forma di ordalìa per dimostrare la propria innocenza. Lui stesso è stato estratto a sorte per recare a Creonte la notizia e teme fortemente le reazioni del re, in particolare la sua ira, che infatti subito si manifesta.

non lungo tempo farà apparire gemiti di uomini e di donne nelle tue case» (1078-79): l'indovino allude alla morte di Antigone, cui seguirà un doppio suicidio, quello del suo promesso sposo Emone, e di Euridice, rispettivamente figlio e moglie di Creonte. Tocca così al re piangere e gemere miseramente, mentre il coro esprime, nei versi finali, la *gnome*, l'insegnamento morale che il pubblico è invitato a trarre da questa vicenda. «Di molto la prima felicità è l'esser saggi» (1348-49; trad. it. di R. Cantarella): solo la *phronesis*, la capacità di riflettere e di assumere le giuste decisioni, consente di conseguire l'*eudaimonia*.

Il tiranno platonico manca completamente di questa saggezza. La sofferenza e la paura che sono diffusi nella città da lui dominata sono ugualmente presenti nella sua anima, governata dall'*eros*, il più potente, ma anche il più irrazionale, tra i desideri.

L'anima dell'uomo tirannico è, come Platone ha già ampiamente sottolineato, insaziata, e il dolore nasce proprio da questo mancato soddisfacimento. Il quadro delineato a 573d sgg. è, in questo senso, esplicito. La gratificazione che ci si attende dai piaceri si muta ben presto in motivo di sofferenza, dal momento che il pungiglione della bramosia (πόθου κέντρον) si conficca profondamente nell'anima, aprendo la strada allo strapotere dell'*eros*, cui consegue la cacciata, dall'anima, di ogni forma di moderazione (573a7 sgg.). Questo dominio è contrassegnato, a livello psichico, proprio dal dolore. Se non sono soddisfatti, i desideri urlano, essendo fitti e veementi (πυκράς τε καὶ σφοδράς: 573e3-4): torna ad essere qui centrale la metafora del pungiglione,[43] che segnala con grande icasticità l'assillo cui è sottoposta l'anima dell'uomo tirannico, impossibilitato a sottrarsi alla dinamica messa in moto dalla *epithymia*, pena il soffrire «grandi pene e dolori» (574a3-4).

La paura costituisce un'altra presenza costante nella vita ti-

[43] Cfr. qui [*F*].

rannica, in particolare nell'esistenza di chi, come Socrate fa rilevare a 578b11 sgg., ha la sventura di conquistare il potere in una città. Si è già osservato come, in queste pagine, sia la figura pubblica del tiranno a svolgere un ruolo paradigmatico, un personaggio che, grazie alla sua esperienza diretta, Platone è in grado di analizzare determinatamente, di descrivere nella multiformità delle sue reazioni emotive.

A 578e, la situazione in cui vive il tiranno all'interno della città è paragonata a quella di un ricco cittadino che possiede molti schiavi. Si tratta di un paragone pertinente, dal momento che, in entrambi i casi, si è di fronte a un rapporto dispotico, a una relazione tra padrone e servi. Accanto agli elementi di somiglianza, sono annoverati i tratti che differenziano tra loro le due situazioni. Anzitutto, il numero di schiavi posseduto da un privato è certamente inferiore a quello degli abitanti di una città, quelli su cui il tiranno esercita il suo potere, ma non è questa la discriminante fondamentale.[44] Nella *polis*, il cittadino ricco vive in piena sicurezza, senza alcun timore, essendo ben consapevole che i suoi concittadini sono disponibili a venirgli in aiuto nel caso gli schiavi si ribellino. Si tratta di un'eventua-

[44] Platone si riferisce, in questo passo, al proprietario di «cinquanta o più schiavi» (578e2): si tratta di un numero abbastanza elevato, funzionale a rendere più efficace il paragone tra questo personaggio e il tiranno, che esercita il suo potere su tutti gli abitanti della città. Non viene specificato a quale tipo di attività la componente servile viene delegata. La situazione raffigurata sembra escludere l'impiego nelle manifatture che, a livello storico, comportava la presenza di un numero consistente di schiavi. Lisia, ad esempio, ricorda, nell'orazione *Contro Eratostene*, § 19, che il padre Cefalo impegnava, nella sua fabbrica di scudi, centoventi schiavi, mentre Demostene (*Contro Afobo I*, § 9) narra che suo padre usava trentadue o trentatre schiavi nella sua attività di fabbricante di coltelli e venti in quella della produzione di letti. Per quanto riguarda gli schiavi domestici, sembra che essi non superassero le dieci-venti unità. Appare più difficile stabilire l'entità della manodopera servile in agricoltura. Per una rassegna sintetica, ma efficace, degli studi condotti in materia cfr. N.R.E. FISHER, *Slavery in Classical Greece*, London 1993, pp. 37-47.

lità abbastanza remota,[45] ma che va comunque tenuta in considerazione. La presenza di una preoccupazione di questo genere è attestata da Senofonte nello *Ierone*, dove si legge che «i cittadini, senza alcun compenso, si proteggono reciprocamente dagli schiavi e dai malfattori, facendo buona guardia affinché nessuno di loro muoia di morte violenta» (cap. 4).[46] La condizione del tiranno è differente e molto meno sicura. Platone lo paragona sì a un padrone di schiavi, ma immagina che sia portato a vivere, insieme ai membri della sua famiglia, in un luogo remoto, in cui non gli sia possibile godere della salvaguardia offertagli dai suoi concittadini. Questa collocazione spaziale è un'efficace metafora dell'isolamento in cui il tiranno vive nella città: la violenza del suo potere, l'odio che si è guadagnato infliggendo ogni sorta di sofferenze ai sudditi, le vessazioni cui li ha sottoposti hanno eliminato qualsiasi forma di rapporto collaborativo. La solitudine reca con sé, inevitabilmente, la paura che i cittadini si ribellino, senza che nessuno possa venire in soccorso. Consapevole del pericolo mortale che sta correndo, il tiranno si vede costretto a modificare il suo atteggiamento repressivo, tanto da adottare comportamenti del tutto opposti.

[45] Se si eccettuano le periodiche sollevazioni degli iloti in Laconia, gli unici esempi di rivolta di schiavi in Grecia sono quelli ricordati da Tucidide, che risalgono al periodo della guerra del Peloponneso. Anzitutto, si tratta della fuga dall'Attica di ventimila schiavi – la maggior parte dei quali artigiani –, rifugiatisi presso gli Spartani (VII 27.5) e poi della rivolta avvenuta a Chio nel 411. Quando l'isola si rivoltò contro Atene, gli *oiketai* dei Chii, che erano numerosissimi e trattati molto severamente, si ribellarono e fuggirono (VIII 40). Una raccolta completa dei testi antichi relativi ai vari aspetti e problemi connessi alla schiavitù è curata da T. WIEDEMANN, *Greek and Roman Slavery*, London 1981.

[46] Lo stesso Senofonte, *Mem.* II 10.1, riportando il dialogo tra Socrate e un certo Diodoro, ricorda che, se uno schiavo scappa, il suo proprietario cerca di riprenderlo, e pone addirittura una taglia su di lui, per essere maggiormente sicuro di riaverlo, confidando nell'aiuto dei concittadini. Si è di fronte, anche qui, al legame di solidarietà e di aiuto reciproco che lega tra loro i padroni, e che costituisce una potente salvaguardia nel caso di rivolte o fughe.

Lui che si è sempre visto circondato da adulatori[47] è spinto ora ad adulare alcuni dei suoi sudditi-schiavi, promettendo di liberarli dalla loro condizione subordinata: si illude di creare, in questo modo, un legame intersoggettivo prima del tutto assente, ma il suo fondamento è puramente utilitaristico, estraneo a quel rapporto di autentica *philia* che deve sussistere tra governante e governati in una *polis* buona.

Neppure l'adozione di questa benevolenza forzosa è in grado di cancellare nel tiranno la paura. Riconducendosi nuovamente all'immagine del padrone di schiavi, Platone prospetta anche il caso che egli sia circondato da vicini che non ammettano l'esistenza della schiavitù, e che pertanto siano estremamente ostili nei suoi confronti.[48] Fuor di metafora, ciò può significare che il potere tirannico non gode mai della stabilità, a causa dell'opposizione interna, ma anche degli attacchi apportati dall'esterno: simili osservazioni sembrano rispecchiare la realtà storica, che mostra come le tirannidi abbiano sempre avuto breve durata.[49]

[47] Cfr. *Resp.* IX 575e-576a, in cui Platone sottolinea che l'uomo tirannico frequenta adulatori pronti a rendergli ogni servigio, rilevando tuttavia come lui stesso si abbassi a questo ruolo servile se vuole conseguire qualche vantaggio. Già in quella sede, dunque, si delinea la duplice dinamica, del comando e del servaggio.

[48] Sull'identificazione di questi vicini gli interpreti non sono concordi. Secondo ADAM, *ad loc.*, si tratterebbe dei nemici della tirannide, mentre per SHOREY, *ad loc.*, essi rappresenterebbero gli avversari della schiavitù. La differenza non appare rilevante, dal momento che la tirannide è essa stessa una forma di schiavitù, e proprio su questa contiguità si fonda il paragone platonico.

[49] Come rileva Aristotele, *Pol.* V 12 1315b13 sgg., tra tutte le costituzioni, l'oligarchia e la tirannide sono quelle che hanno minore durata. Quanto ai regimi oligarchici, un caso significativo è rappresentato dagli eventi del 411 e poi del 404: in entrambe le circostanze, gli oligarchi si impadronirono del potere solo per pochi mesi. Le tirannidi, solitamente, non sopravvivono al loro fondatore, e proprio per questo Aristotele segnala come eccezionale la durata della dinastia degli Ortagoridi di Sicione, che poté conservarsi per cento anni. Il motivo che spiega questa scarsa persistenza è la violenza insita in questi regimi, che prescindono dal consenso.

Stretto tra l'odio dei concittadini e l'ostilità delle città limitrofe, il tiranno vive a tutti gli effetti come in un carcere. A questa schiavitù si unisce la subordinazione che il desiderio erotico esercita sulla sua anima: qualsiasi forma di libertà gli è negata. Invidiato per la sua capacità di agire a proprio piacimento, di fare tutto ciò che vuole, il tiranno, in realtà, invidia gli altri cittadini. Temendo per la sua vita, è costretto a vivere rinchiuso nella sua casa, «come una donna» (579b8), precludendosi la possibilità non solo di viaggiare, ma anche di godere degli spettacoli che sono organizzati nella città.

Questo ritratto del tiranno, che pone in primo piano le limitazioni cui la sua condizione lo obbliga, presenta sorprendenti analogie con quello tracciato da Ierone nell'omonima opera di Senofonte. Interrogato dal poeta Simonide circa l'attendibilità dell'opinione comune che assegna al tiranno il massimo della felicità, legata alla possibilità di fare tutto ciò che vuole, Ierone mostra come non solo egli sia inferiore a qualsiasi cittadino privato quanto al soddisfacimento dei piaceri, ma anche che nessuno dei suoi comportamenti è libero, perché soggiace alla peggiore delle costrizioni, quella della paura. Nella rassegna delle gratificazioni che gli sono negate, Ierone annovera proprio la partecipazione agli spettacoli e alle feste, sia in città sia negli altri luoghi. Come lui stesso afferma, per il tiranno «è rischioso [...] recarsi dove non può essere più forte dei presenti, né i suoi affari interni sono così sicuri da consentirgli di affidarne la cura ad altri e di intraprendere un viaggio, perché teme di essere privato del potere e, contemporaneamente, di non essere più in grado di punire quanti gli facciano torto» (1.12; trad. it. di G. Tedeschi).

Nonostante queste affinità, che testimoniano il riferimento a un repertorio argomentativo comune, sedimentatosi anzitutto nella tragedia,[50] le immagini del *bios* tirannico offerte da Pla-

[50] Eloquenti, a questo riguardo, sono le affermazioni relative alla *tyrannis* pronunciate da Ione nell'omonima tragedia di Euripide: «Poi la tirannide è

tone e da Senofonte sono distanti. Ierone è descritto come un personaggio non da esecrare, bensì da compiangere. Come scrive Canfora, egli è oppresso dalla «angosciosa coscienza» della sua condizione,[51] essendo consapevole che la tirannide è una «grandissima sventura (ἀθλιώτατόν ἐστιν ἡ τυραννίς, cap. 7)». Non appare possibile, tuttavia, disfarsene, rimediando a tutta quella serie di violenze e di vessazioni cui l'esercizio di questo potere ha dato luogo, e delle quali Ierone si rammarica, avendole commesse contro voglia, sotto la costrizione imposta dal suo stesso essere tiranno. L'unica via di uscita, che egli per altro mostra di avere preso in considerazione, è il suicidio: «se mai a qualcuno può essere utile impiccarsi – egli dichiara a Simonide – io trovo che è soprattutto al tiranno che conviene farlo, poiché è il solo a cui non giova né tenere né deporre le proprie miserie (τὰ κακά)» (cap. 7). Resta estranea all'opera di Senofonte la preoccupazione per un autentico scavo psicologico della figura del tiranno. L'attenzione si concentra piuttosto sui comportamenti, di cui non viene nascosta la ferocia, ma che, al tempo stesso, appaiono scusabili, e anzi sono indicati come la conseguenza ineliminabile del tipo di potere esercitato. Senofonte sembra avallare compiutamente la legittimità della tirannide: lo *Ierone* si configura, in questa chiave, come un'opera destinata a inserirsi nel dibattito politico del IV secolo, e in particolare nell'ambito di quelle riflessioni finalizzate a mostrare la possibilità, e anche l'auspicabilità, di governi forti.[52] A questa presa d'atto, si accompagna tuttavia la preoc-

celebrata a torto. Seducente di fuori, dentro è lugubre. Felice e fortunato chi prolunga la vita nel terrore e nel sospetto? Meglio vivere come un popolano privo di guai che essere il tiranno della città, senza altro gusto al mondo che l'amicizia dei peggiori, l'odio dei migliori e il terrore della morte» (621-28; trad. it. di O. Musso).

[51] L. CANFORA, *Nota* a G. TEDESCHI (a cura di), *Senofonte. Ierone*, Palermo 1991, p. 15.

[52] Occorre accennare brevemente alla cronologia di quest'opera senofontea e ai suoi scopi. Quanto alla datazione dello *Ierone*, gli interpreti sono divi-

cupazione moralistica che la tirannide si liberi degli eccessi più violenti, ed ecco, nella seconda parte dell'opera, i consigli che Simonide, il poeta per eccellenza *sophos*, indirizza a Ierone perché possa diventare un buon tiranno. A questa trasformazione si accompagneranno, per lui e per la sua vita, molti benefici, ad iniziare dal venir meno della paura, da cui il tiranno appare oppresso.[53]

La condizione in cui vive il tiranno platonico, per contro, appare indissolubilmente connessa alla configurazione della sua anima, e non sembra passibile di mutamento. Gli è estranea, per altro, qualsiasi consapevolezza della sua condizione. Anch'egli vive tutte le limitazioni che Ierone elenca nel suo autoritratto,[54] ma non appare in grado di comprendere l'infelicità

si. L'ipotesi cronologica ora maggiormente accreditata è quella sostenuta da J. HATZFELD, *Note sur la date et l'objet du Hiéron de Xénophon*, «Revue des Etudes Grecques», LIX-LX (1946-47) pp. 54-70: l'opera risalirebbe agli anni tra il 360 e il 355. Questa datazione è accolta, tra gli altri, da G.J.D. AALDERS, *Date and Intention of Xenophon's Hiero*, «Mnemosyne», s. IV 6 (1953) pp. 208-15. Quanto alle finalità dell'opera, secondo Hatzfeld si tratta di una riflessione sul potere, in cui dietro Ierone si cela la figura di Dionisio I, e che avrebbe come destinatario Dione. Aalders non intravede, per contro, un preciso interlocutore: si tratta, a suo giudizio, di un trattatello teorico, che si connette alla *Ciropedia* nell'intento di sviluppare il tema dei nuovi assetti di potere presenti nel mondo greco.

[53] Non si è qui certamente di fronte a una conversione morale: si tratta soltanto di modificare gli atteggiamenti esteriori al fine di meglio conservare il potere. Come sottolinea G.J.D. AALDERS, *art. cit.* (n. 52), in Senofonte non hanno alcun ruolo né la correzione morale del tiranno né il benessere dei cittadini: si tratta di un puro calcolo utilitaristico. In questo senso, la prospettiva si avvicina a quella presente nel capitolo 11 del libro V della *Politica* di Aristotele, in cui – a partire da 1314a30 – sono elencate le modalità con cui un tiranno, per meglio conservare il suo potere, deve renderlo «più regale», adottando le opportune strategie per eliminare gli aspetti più oppressivi del suo governo.

[54] Nelle pagine del libro IX qui esaminate, si assiste a una sorta di rovesciamento, per quanto riguarda il rapporto tra il tiranno, i suoi desideri e i suoi piaceri. Precedentemente, questa figura appare dominata dall'esorbitan-

della sua esistenza, dominato com'è dai desideri più violenti e irrazionali, che gli precludono qualsiasi capacità di riflessione.

6. *La felicità del giusto: un supplemento di indagine*

La domanda che Socrate pone a Glaucone a 576c, se cioè l'uomo che appare più malvagio non risulterà anche il più sventurato, ottiene la sua risposta a 580b-c: le argomentazioni sviluppate in queste pagine hanno consentito di mostrare l'infondatezza delle opinioni comuni circa la felicità dell'ingiusto, che vede nell'uomo tirannico la sua impersonificazione emblematica. L'assoluta libertà di cui il tiranno gode, e che è motivo dell'invidia dei molti, si è rivelata come la peggiore delle schiavitù. Si tratta di una doppia sottomissione. La sua anima, anzitutto, è soggiogata dal desiderio erotico; al tempo stesso egli è costretto a dipendere dagli altri, in particolare dagli individui peggiori, gli unici da cui può, essendo lui stesso malvagio, attendersi un aiuto.

Con ragione Gigon sottolinea che Platone delinea qui uno *Schreckbild*, una immagine terrorizzante.[35] Nessun tiranno storico ha mai conseguito il livello di perversione descritto nelle pagine della *Repubblica*, e tuttavia l'enfasi che pervade questi passi appare pienamente giustificata: è in gioco una questione determinante, che investe l'intera esistenza, dimostrare cioè la felicità del giusto e l'infelicità dell'ingiusto. Fino a questo punto, tuttavia, solo il secondo aspetto appare sufficientemente argomentato. Al centro della discussione si è posta, finora, l'immagine dell'ingiusto, dell'uomo tirannico, e non senza ragione, dal momento che l'obiettivo da raggiungere è la sconfitta di Trasimaco, secondo il quale l'ingiustizia "paga", in termini di

za passionale e soprattutto "epithymetica", mentre ora emergono soprattutto i limiti che incontra nel suo tentativo di appagare le sue spinte desiderative. La sua infelicità si correla a questo difetto.

[35] O. GIGON, *Die Unseligkeit des Tyrannen in Platons Staat (577c-588a)*, «Museum Helveticum», XLV (1988) pp. 129-53, specialmente p. 140.

potere e di soddisfacimento dei piaceri. Appare tuttavia prematuro considerare conclusa l'indagine, e proporre – come fa Socrate con Glaucone a 580b – di compilare una classifica generale degli individui più felici. Questa rassegna, per altro, si limita a istituire una gerarchia tra i tipi di uomo che hanno fatto progressivamente la loro apparizione all'interno del discorso:[56] al primo posto si colloca l'uomo regale e all'ultimo il tiranno, mentre le posizioni intermedie sono occupate dagli individui timocratico, oligarchico e democratico.

Il nesso giustizia-felicità sembra essere stato posto in seconda linea rispetto a quello ingiustizia-infelicità, e richiede pertanto di essere riproposto. La questione, infatti, si è presentata come cruciale già a partire dal libro II: sollevata per la prima volta da Glaucone a 358b, è stata ripresa da Adimanto a 366b sgg., e poi ancora una volta menzionata nel libro IV da Glaucone, a 445a. Occorre dunque che si pervenga a una posizione definitiva e inequivocabile sulle remunerazioni, in termini di *eudaimonia*, che spettano all'uomo veramente giusto, superando lo scarto, troppo spesso verificabile nella situazione attuale, tra l'essere e il sembrare giusto.

Condurre questo passo davvero conclusivo comporta necessariamente il ritorno alla dimensione dell'anima: è quanto Platone fa a partire da 588b, rielaborando lo schema della tripartizione psichica delineato nel libro IV per riconfermare, con ancora maggior forza, e con il ricorso a nuove, potenti immagini metaforiche, che l'armonia interiore, esito del dominio della razionalità sugli appetiti, della parte divina dell'anima su quella bestiale, è la condizione ineludibile per la felicità.[57]

Silvia Gastaldi

[56] Cfr., a 580b8 sgg., l'enfasi con cui Socrate dichiara conclusa la ricerca. Non è necessario assoldare un araldo per procedere alla proclamazione di vincitori nella gara che mette di fronte i pretendenti al titolo di uomini felici: si assume lui stesso questo compito, seguendo le indicazioni di Glaucone.

[57] Cfr. qui [*M*].

[*L*] *I piaceri giusti e l'esperienza del filosofo*

> Se dunque l'anima intiera segue la sua parte filosofica e non è conflittuale, ad ogni sua parte spetta, per il resto, di svolgere il proprio ruolo e di essere giusta, e al tempo stesso di godere i piaceri che le sono propri, i migliori e per quanto è possibile i più veri (IX 586e).

1. *La prova dei piaceri*

Il libro IX ha una partita da chiudere, una partita aperta dalle domande di Glaucone e Adimanto sulla felicità dei giusti e data per vinta a Socrate un po' troppo in fretta alla fine del libro IV. L'isomorfismo delle virtù e dei ruoli sociali ha dato lì il primato al codice politico della *kallipolis*, dettato la logica costruttiva delle identità civili, giustificato un ordine dei valori e delle utilità che garantisce i singoli in quanto membri di un sistema di relazioni. Ma ha lasciato in ombra aspetti determinanti per la risoluzione del conflitto psichico, non riducibili all'esercizio del dominio interiore e alla relativa soddisfazione per il progresso realizzato da ciascuno diventando «più forte di se stesso» (IV 430e). Ha omesso, in altri termini, di rendere conto della positività del piacere come condizione felice in sé, vissuta a partire dalla diversità individuale e, in una certa misura, a prescindere dalla virtù, facendo i conti con la persistente pluralità delle motivazioni interiori.

Pur conciliati e modellati dall'interno ai ritmi dell'armonia civile, i giusti della *kallipolis* non traggono il loro piacere diret-

tamente dall'ordine e dalla sua intrinseca bellezza. E se questo accade al filosofo, nell'esercizio pieno delle sue qualità migliori, non resta un innegabile scarto tra il puro uso, olimpico, della ragione che pensa e il vissuto di gioia che lo accompagna,[1] pericolosamente vicino, come *status* psichico, alle più terrestri emozioni degli altri uomini?

Nello schema del libro IV, l'intera area a rischio dei desideri e dei piaceri sembrava, in un primo momento, confinata nella zona bassa dell'anima (*epithymetikon*), poi sottoposta al doppio controllo della ragione e del suo collerico alleato. Ma l'analisi platonica del conflitto interiore rivelava anche l'autonomia delle motivazioni di ciascuna parte: proprio alla loro irriducibilità si appoggiava il modello "distributivo" di felicità della *kallipolis*, vincolato al buon uso della diversità antropologica.[2]

Ora che il sistema delle differenze tra i tipi umani è stato declinato nelle sue dinamiche evolutive anche sul piano storico, nell'intreccio tra istituzioni politiche, modelli formativi e inclinazioni, in cui si consuma la transizione dall'uomo regale al democratico e al tiranno, il nodo del piacere riemerge come potente ostacolo all'uso di un unico codice di valore, che appare riduttivo.

Il filosofo «ha vissuto nella casa del tiranno» (577a), ed ha potuto assistere, dietro le quinte della «scena tragica» (577b), in cui egli appare al culmine del suo potere, al delirio insaziabile dei suoi desideri scatenati, che lo rendono povero e infelice.[3]

[1] Per lo stato di euforia o di entusiasmo suscitato dall'esercizio della dialettica, con la sua attrattiva e i suoi rischi per i più giovani, cfr. VII 539b, *Phil.* 15d-e, *Phaedr.* 266b; per l'erotismo della ragione nelle «nature filosofiche», cfr. VI 485d.

[2] La formula chiave della giustizia «fare le cose proprie» veniva proposta nel libro IV anche come soluzione al problema della felicità per i cittadini della *kallipolis*. Per le questioni relative all'uso giusto e felice della diversità antropologica, cfr. qui vol. III, [*A*].

[3] Vale qui lo schema della povertà per eccesso di desideri, utilizzato nel *Gorgia*, con valore negativo, ma anche nel *Simposio*, con senso ribaltato.

È ormai chiaro che l'*eros*, coltivato in forma solipsistica, conduce al collasso non solo il sistema delle relazioni politiche, ma anche il sistema psichico, asciugando da entrambi ogni energia: solo «una piccola parte, quella più malvagia e folle» (577d),[4] è ancora viva nel tiranno, ma agisce per separarlo da altre parti vitali, dentro e fuori di se stesso. Tutto il lavoro fatto per distinguere desiderio da desiderio all'interno dell'area allargata dell'*epithymia*[5] va a sostegno di un'immagine implosiva dell'anima tirannica, arroccata sulla parte più solitaria e primitiva dell'inconscio, ormai estranea a ogni logica costruttiva e di relazione. «Piccola» come la ragione, ma antitetica nella strategia di dominio, questa parte è il nido dell'egocentrismo erotico, da cui *Eros tyrannos* «governa tutte le cose dell'anima» (573d), tenendo da solo le redini del comando (αὐτὸς ὢν μόναρχος, 575a2) e indossando la maschera tragica del «grande fuco alato» (573a).[6] È lei che soffoca nell'anima ogni forma

[4] Il riferimento non è qui all'insieme dei desideri, ovvero all'intera parte «desiderante» dell'anima, che nel libro IV appariva la più grande, ma a quella parte dei desideri «non necessari» e per di più «contrari alla legge» (571b), confinata nei sogni da ogni uomo che intenda restare nei limiti della normalità (572b); è questa piccola quota di desideri, liberata dai «terribili maghi e creatori di tiranni» (572e), a far saltare il fosso di ogni possibile legalità, spingendo a «uccidere» col «pungiglione della bramosia» ogni «opinione e desiderio considerati onesti e ancora capaci di vergogna» (573a-b).

[5] In particolare, tra i desideri «non necessari», si distinguono: «i desideri migliori» (571b7) da quelli «contrari alle leggi» (571b5), quelli «affaristici» da quelli «voluttuari» (572c2-3), secondo una distinzione precedente, tutti comunque «intermedi» (572e2); si indica infine, nei «desideri ancora capaci di vergogna» (573b3) l'ultimo baluardo contro quel «certo tipo di amore» (572e5) che, da un lato, capeggia «i desideri oziosi e dissipatori di ricchezze» (572e6-573a1), dall'altro, perde ogni controllo e uccide, in preda all'alienazione (573b4-5), ciò che resta di sano nell'area dell'affettività tirannica.

[6] Per questa immagine, è stringente il confronto con il passo del *Fedro* (252b 8-9) in cui Socrate, nel suo secondo discorso, fornisce la definizione etimologica di *Eros* da *pteros*, correggendo con una connotazione attivizzante l'immagine popolare di *Eros* «alato» (*potenos*). Ne risulta l'antitesi: massima utilità dell'amore filosofico, che «costringe a mettere le ali»; massima inutilità

di fiducia e volontà libera, portando il povero tiranno a vivere «rinchiuso in casa come una donna» (579b), nel caso in cui «qualche fortuita circostanza» (579c)[7] lo metta, invece del filosofo, al governo della città. Il raffinato gioco di simmetria linguistica, che collega i due casi, incoraggia a pensare che la testimonianza del filosofo sull'infelicità dell'uomo tirannico sia, almeno in parte, un'autotestimonianza: se ha visto il tiranno dietro le quinte, è perché ne ha condiviso la casa e il recesso interiore, ha sperimentato con lui la forza dei desideri e il loro potere distruttivo.[8] Per le strade di Atene democratica, alla corte di Siracusa o nel fondo dei suoi sogni, il filosofo ha visto la stessa scena; e ha compreso che nullo è il potere della ragione se non è in grado di parlare ai desideri, di esprimersi nella lingua del piacere e della felicità.

Così «la prima prova» (580c9) della superiorità del *bios* filosofico, centrata sui valori signorili (razionali e politici) del dominio e dell'autodominio (580b-c),[9] pur condivisi dal ben educato «figlio di Aristone», non basta. Una seconda "prova" dovrà tornare a monte dell'analisi dei piaceri, per ricostruire l'ordine al loro interno e arginarne la deriva tirannica.

Platone riprende dunque dall'inizio l'analisi motivazionale dell'anima, ma questa volta, secondo i principi di una dialettica

del fuco *hypopteros* (573a1), che vola sull'onda dei suoi desideri di pura trasgressione.

[7] Cfr. VI 499b5, dove una formula quasi identica (ἀνάγκη τις ἐκ τύχης) è usata per il filosofo costretto dal caso a governare.

[8] Socrate sottolinea la comunanza latente dei desideri di trasgressione: «probabilmente nascono in ognuno» (571b5-6), pur manifestandosi solo nello stato debole dei sogni; e ribadisce: «in ognuno – anche in quei pochi di noi che sembrano essere del tutto moderati – è senza dubbio presente una forma di desideri terribile, selvaggia e illegale» (572b5-6).

[9] I due epiteti usati nella formula *basilikotaton* e *basileuonta hautou* costituiscono un binomio inscindibile per la *paideia* aristocratica tradizionale, esaminata a fondo da M. FOUCAULT, *L'uso dei piaceri* (1984), trad. it. Milano 1984; ID., *La cura di sé* (1984), trad. it. Milano 1985; ID., *Tecnologie del sé* (1988), trad. it. Torino 1992.

discendente, ogni parte viene osservata nella sua autonomia, lasciando sullo sfondo la dinamica conflittuale che aveva rivelato la complessità dell'intero: «siccome tre sono le parti dell'anima, triplici mi sembrano anche i piaceri, ognuno proprio di ciascuna parte; e similmente i desideri e il loro ruolo di comando» (580d7-8).

La struttura assiologica interna, pur restando invariata la gerarchia, ne risulta modificata. Non più sola a volere il piacere, la parte «desiderante» appare sempre vincolata al livello basso dalla volgare modestia degli oggetti del suo desiderio («cibo», «bere» e «sesso», meglio rappresentati dal denaro che serve a procurarseli), ma non più colpevole del «vigore» (*sphodrotes*) dei suoi appetiti (580d-581a), che l'aveva inchiodata a quel nome nel libro IV. Abbiamo visto, d'altra parte, che gli sviluppi ipertrofici e violenti di quegli appetiti dipendono soprattutto dalla debolezza motivazionale delle altre parti: se il figlio del timocratico emarginato regredisce dal desiderio di onore all'«avidità di ricchezza» (553b-c), se il suo ricco rampollo, educato al risparmio, ma privo di educazione ai piaceri della cultura e della ragione, cede ai piaceri voluttuari (559d e 560b) e, da «fuco» democratico, parifica e fa dilagare i desideri «multicolori» (559d11), la colpa non è degli eccessi dell'*epithymetikon*, ma del difetto delle componenti civili della psiche, che assicura un indebito primato ai valori più bassi e immediati del piacere.[10] Così alla vecchia denominazione intensiva («desiderante» per antonomasia), potrà correttamente sostituirsi un ap-

[10] Nel libro IV, la responsabilità difensiva della cultura era stata affermata perentoriamente: «nella musica è il posto di guardia dei guardiani» (424d). Tra il libro VIII e il libro IX la durezza della metafora militare, che suggerisce intenti repressivi e di controllo, si addolcisce palesemente: «la migliore difesa della virtù» dice, per esempio, Socrate, è «la ragione temperata con la musica: essa sola quando è presente, è l'interiore salvatrice della virtù lungo tutta la vita di chi la possiede» (VIII 549b). Nell'auspicato connubio, che fa la dimensione ideale della *kallipolis*, i piaceri della cultura appaiono come fattori attivi, attrattive capaci di contrastare il terreno al dilagare dei piaceri primari.

pellativo neutro e paritario («amante di»), seguito dall'indicazione degli oggetti d'amore che la distinguono.

Con la parità di struttura onomastica, tutte le parti, e la dimensione emotiva dell'anima nel suo insieme, acquistano nuova dignità. Definito «amante di ricchezza e di guadagno» (581a6-7), l'*epithymetikon* limita il suo campo; definito «amante di vittoria e dell'onore» (581b2), lo *thymoeides* appare meno aggressivo e, comunque, nobilitato dal valore degli oggetti del suo desiderio; la parte intellettiva, che non aveva bisogno di legittimazione dal lato oggettuale, si trova invece arricchita di affettività col nome di «amante della conoscenza e del sapere» (581b9). Tutti i desideri tornano ad apparire, socraticamente, desideri di bene.[11]

Il problema è che assumere l'attraenza di ciò che piace come parametro per catalogare stili di vita produce il temuto, ma allegro, effetto *patchwork* della democrazia, in cui la pari dignità dei colori fa scomparire l'importanza della scelta croma-

[11] L'attraenza del bene come fine sotteso ad ogni desiderio, tema acquisito come "socratico", è una chiave di lettura importante per l'analisi del socratismo platonico, e soprattutto per l'interpretazione dei luoghi che segnalano il distacco di Platone da Socrate (tra il *Gorgia* e i primi due libri della *Repubblica*). Sul socratismo platonico e il punto del distacco, cfr. qui vol. I, [*I*]; vol. II, [*C*]; G. GIANNANTONI, *Il primo libro della 'Repubblica' di Platone*, «Rivista critica di storia della filosofia», XII (1957) pp. 123-45; G. VLASTOS, *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa* (1991), trad. it. Firenze 1998. L'ambiguità socratica nel fissare il rapporto tra ciò che è bene e ciò che piace, tra ἀγαθόν e ἡδύ, avrebbe spinto Platone sulla strada del rigorismo razionalistico, espresso in forma radicale nel *Gorgia* e poi, secondo una parte degli interpreti (M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene* (1986), trad. it. Bologna 1996; J. ANNAS, *An Introduction to Plato's 'Republic'*, Oxford 1981; sulla stessa linea è, in parte, anche G. GIANNANTONI, *L'edonismo filosofico antico*, in L. MONTONERI (a cura di), *I filosofi greci e il piacere*, Roma-Bari 1994, pp. 75-94, in particolare pp. 84-85), sempre presente nelle successive elaborazioni. L'analisi qui condotta si muove in una prospettiva diversa, leggendo, nei testi della maturità platonica, la continuità di un progetto eudaimonistico e una costante attenzione alle ragioni dell'edonismo compatibili con la virtù.

tica di stile. Se, insieme alle parti dell'anima, anche gli uomini si distinguono sulla base delle loro predilezioni, cessa l'utilità del confronto e la possibilità di un giudizio condiviso e obiettivo sulla forma di vita preferibile. Socrate si mostra immediatamente consapevole di queste implicazioni, nate dall'impostazione più complessa che ha voluto dare alla questione del piacere.

- Perciò diciamo anche che sono tre i principali generi di uomini: quello che ama il sapere, quello che ama la vittoria e quello che ama il guadagno.
- Certo.
- E dunque tre forme di piacere, ciascuna sottesa a ciascuno di questi generi?
- Assolutamente sì.
- Ti rendi conto, che se tu volessi interrogare a turno ciascuno di questi tre tipi di uomini, chiedendo loro quale sia la più piacevole di queste forme di vita, ognuno loderebbe soprattutto la propria [...]? (581c).

Qui il problema sembra duplice: da un lato, si può porre in questione la validità del loro giudizio di parte, dall'altro si prende atto che la ragione non è immediatamente il bene di un determinato soggetto e non può garantire a nessuno (nemmeno al filosofo) la felicità, senza passare per la porta, la specifica porta, del piacere, che caratterizza l'economia individuale dei desideri.

Si ribaltano, lungo le linee di una precisa simmetria, i termini in cui la questione del piacere era stata posta altrove dal Socrate platonico: il piacere, sosteneva il filosofo nel *Gorgia*, non è e non può essere il bene (497a-d), a dispetto della sua innegabile e universale attraenza;[12] e in quella sorta di testamento morale che è il *Fedone*, sembrava negargli definitivamente

[12] Secondo G. GIANNANTONI, *art. cit.* (n. 11), p. 88, sono due i tipi di accusa che Platone formula in merito al piacere, per scindere il binomio socrati-

l'accesso all'area di scambio tra valori, smascherando la sua inconsistenza di moneta falsa (68e-69b). Ora di quella ingannevole attraenza sembra si debba rendere ragione, se non si vuol fare della felicità un discorso vuoto, incapace di includere il concreto «star bene» (*eu zen*) di un uomo.[13] La pluralità dei tipi umani dovrà così essere accolta non solo nell'ordine delle virtù, ma anche in quello dei piaceri; e due dovranno essere le «prove» della superiorità del filosofo-giusto sugli altri modelli di vita (580c-d).

Molti fili vanno a convergere nella densità di questo luogo platonico in cui si ammette, per la prima volta, che ogni parte dell'anima tende a un suo specifico piacere, ridimensionando l'accusa di irrazionalità all'area degli affetti e ridefinendo dal lato umano la complessità dell'esperienza del filosofo (581d-583a). Mentre lo candida, come si vedrà meglio, al ruolo di arbitro dei piaceri,[14] Platone apre esplicitamente all'interferenza delle emozioni l'area protetta del suo sapere intellettuale, dove agisce la competenza dialettica sul «buono» (VI 505a),[15] creando un contrappeso all'isolamento della ragione teoretica e postulando, in qualche modo, la confrontabilità delle esperienze di piacere. Si riaffaccia così il problema posto, da un'angolatura ambiguamente "edonista", nel *Protagora*, dove Socrate aveva accettato il piacere come unità di misura di ciò che ha valore nella vita, cercando nel calcolo algebrico delle quantità positive o negative di emozione la regola tecnica per dirigere la scelta etica.

co ἀγαθόν-ἡδύ: che non è separabile dal dolore (*Gorgia*, *Fedone*); che è senza misura, cioè senza possibilità di soddisfazione (*Filebo*).

[13] È l'accusa che Aristotele formula contro il concetto platonico di bene, mentre costruisce la sua teoria del «bene propriamente umano» nel libro I dell'*Etica Nicomachea*, sostenendo che, sottratti tutti quelli che comunemente sono definiti i beni, «la forma risulterà vuota» (4 1096b20).

[14] L'accredito del filosofo si esprimerà conclusivamente nella formula «signore dell'elogio» (583a4), di cui si dirà più avanti.

[15] Sulla traduzione di *to agathon* con «il buono», cfr. qui vol. V, [*D*], § 1.

Non manca di sorprendere l'uso versatile che Platone fa del personaggio Socrate, sconvolgendo gli schemi interpretativi troppo rigidi: fili che appaiono diversi e incompatibili nel tessuto strategico dei dialoghi che precedono la *Repubblica* si annodano qui senza rispetto per l'alternativa tra rigorismo e edonismo, che tanto ha dato da pensare ai filosofi morali.

Prendendo sul serio l'edonismo della posizione socratica nel contesto del *Protagora* (ma convinta della sua anomalia nel quadro del montante razionalismo platonico), Martha Nussbaum ha sostenuto[16] che quel Socrate, in procinto di fondare una scienza del comportamento, risponde all'esigenza puramente tecnica di disporre di un qualunque equivalente universale del valore, mentre il piacere è solo "il candidato più popolare" a svolgere questo ruolo, in quanto corrisponde a ciò che per tutti, intuitivamente e tradizionalmente, lo rappresenta. Ma se, come sostiene la studiosa, il dono di Socrate (una tecnica per deliberare) si pone sullo stesso piano del dono di Zeus (la capacità politica di deliberare), poiché entrambi intendono "salvare la vita" agli uomini, non può essere indifferente la base su cui si effettua il calcolo: quando Socrate dice che «la salvezza della nostra vita si è rivelata consistere nella *corretta scelta*[17] (ἐν ὀρθῇ τῇ αἱρέσει) del piacere e del dolore» (*Prot.* 357a, trad. it. di F. Adorno) non sembra stia formulando («pro tempore», secondo Nussbaum) un'ipotesi scientifica su un esempio di comodo, pronto a sostituire il valore fittizio (il piacere, comprensibile ai più) con quello autentico (il sapere, per iniziati); sembrerebbe l'annuncio del progetto, tutto da realizzare, di tradurre il piacere in termini di bontà reale, perché la scelta "corretta" salvi il valore della vita a tutti.

Analogo intento esprime Socrate nel contesto in esame della *Repubblica*, motivando l'esigenza di rigore e sottigliezza,

[16] Cfr. *op. cit.* (n. 11), cap. IV, § 4, in particolare pp. 227-30 e 237-42; le citazioni sono tratte dalle pp. 228-29.

[17] Corsivo mio.

nell'analisi dell'infelicità tirannica, con l'importanza della posta in gioco: «perché la ricerca verte sulla cosa più importante, la vita buona e cattiva» (578c6-7). E ancora nel *Filebo* l'attenzione analitica per la questione del piacere è motivata da Socrate, in apertura del dialogo, con l'intenzione di «rendere felice la vita a tutti gli uomini» (11d; trad. it. di F. Franco Repellini). Sembrano segnali di continuità di un'intenzione e di un problema: quando è in gioco la vita, la salvezza dipende dalla capacità di misurarsi con la realtà e la forza del piacere.

Torniamo alla *Repubblica*. Qui, dove il Socrate platonico lavora *in vitro* alla costruzione di un ambiente in cui deve apparire bello essere giusti, la domanda di felicità impone un'attenta considerazione delle condizioni soggettive in cui ciascuno si forma un giudizio sullo stile di vita migliore. Non si tratta soltanto di rintuzzare gli effetti diseducativi di un modello edonistico dissipatorio come quello di Callicle,[18] contrapponendo al privilegio emotivo del piacere un progetto razionale di costruzione di sé;[19] e neppure soltanto di indicare a Simmia,[20] sul piano assoluto della verità, il solo valore inalterabile per cui una vita trapassa direttamente nell'immortalità, trascurando ogni "bene" che si consumi nel tempo dell'esistenza:[21] qui le tecniche puramente difensive devono lasciare il posto a una strategia capace di porre al servizio di una scelta di vita razionale anche le ragioni del piacere. Forse, non è soltanto per la sperimentata impotenza del rigorismo normativo che Platone sceglie di tradurre il valore razionale del bene in una gamma affettiva di preferibilità: se la posta in gioco è il valore soggetti-

[18] Cfr. *Gorg.* 491e-492e; 493d-494c.

[19] *Gorg.* 506c-508c.

[20] Cfr. *Phaed.* 68c-69c.

[21] Tanto gli esempi paradossali usati contro Callicle (orci sani e forati; uccello vorace che non trattiene il cibo), tanto il calcolo degli scambi vantaggiosi proposto a Simmia presuppongono un modello di capitalizzazione del valore puro che ignora il valore d'uso esistenziale del piacere, temendone gli effetti dispersivi.

vo dell'esistenza, è chiaro che il "buono" di una vita giusta deve essere sentito come tale per non diventare una parola vuota.

La validità del giudizio affettivo sulla vita è già stata d'altronde messa in campo, dando la parola ai bambini e alle loro scelte spontanee in fatto di piaceri. La pedagogia della *kallipolis* se ne è addirittura appropriata per farne un test attitudinale importante nella selezione precoce delle nature migliori. La prova dei piaceri (VI 503a-504a), sosteneva Socrate in quel caso, consiste nell'osservazione dell'indirizzo che i fanciulli danno alle loro energie, sopportando dolori, paure e fatica, pur di giungere a piaceri di maggior valore per loro: «l'inclinazione amorosa» (485c) per il sapere distingue le «nature filosofiche» (485a), come la passione agonistica rivela gli «appassionati di onore» (485b, con riferimento a V 475a-b). In tutto il passo del libro VI 485a-e c'è una preminenza assoluta del lessico erotico, mentre la metafora del flusso di energia riunisce in un sistema autonomo la dinamica dei desideri. Apprendiamo così che «quando i desideri di una persona si concentrano con forza in una sola direzione, essi ne risultano indeboliti nei riguardi di tutto il resto, al modo di una corrente incanalata in quel senso». E per questa via giungiamo alla conclusione socratica: «Quando dunque i desideri di una persona si sono rivolti al sapere e a ogni oggetto di tal genere, essi verteranno, credo, sul piacere dell'anima in se stessa,[22] e trascureranno invece i piaceri ottenibili mediante il corpo, almeno se non per finzione, ma in verità si è filosofo» (485d).

Ma se la passione gioiosa nel gareggiare o il desiderio insaziabile di sapere rivelano le attitudini dei fanciulli più e meglio di una prova di intelligenza, come negare al piacere un'autonoma consistenza nella psiche, tale da disporlo, come un alleato di valore, accanto alla ragione? Qui la dinamica conflittuale degli

[22] Come nel *Fedone* (64d-67a), ma per desiderio del piacere che il sapere genera e attraverso una scelta preferenziale, piuttosto che per un rifiuto-ripudio del corpo.

appetiti sembra proprio svolgersi tutta all'interno della dimensione affettiva della psiche (l'*eros* in senso ampio e pervasivo) e non tra desideri e ragione; e la teoria idraulica[23] dei flussi di energia sembra posta in modo da suggerire problemi di orientamento, non di arresto delle correnti spontanee degli affetti.

2. *Il «signore dell'elogio»*

La prova dei piaceri, per determinare la preferibilità di un determinato tipo di vita, non può appoggiarsi su presupposti di valore di tipo etico-razionale. Socrate lo sottolinea escludendo criteri quali il «decoroso» o il «riprovevole» (581e-582a) e invitando gli interlocutori a concentrarsi esclusivamente su «ciò che è più piacevole e esente da dolore», ovvero sul vissuto emozionale puro. Ciò costringe il filosofo, candidato ideale *in pectore* al ruolo di giudice, a misurarsi prima di tutto sul piano dell'esperienza, dove è uomo tra gli uomini. Le sue capacità intellettuali e discorsive entreranno in campo solo dopo che egli avrà guadagnato una posizione di primato come testimone in prima persona del vissuto interiore. La prova dei piaceri, la più vicina alla dimensione della vita di cui è qui in gioco il valore, lo coinvolge dunque sul piano affettivo-esistenziale, prima che egli possa guadagnare il distacco dell'intelligenza nel formulare un giudizio.[24]

Per accreditarlo come *testimonial* a tutto campo del piacere e possibile arbitro di qualità tra le sue forme, Socrate sottolinea gli aspetti di comunanza nell'esperienza dei tre tipi di uomini. Ne risulta, da un lato, che il filosofo è l'unico a gustare tutti i piaceri, «cominciando fin da bambino» (583b) con quelli

[23] Cfr. qui vol. V, libro VI, p. 40, n. 18, con rimando a vol. III, [*H*], § 5. Per il tema della sublimazione, come chiave di lettura dell'erotismo platonico e dei suoi flussi energetici, cfr. G. SANTAS, *Platone e Freud. Due teorie dell'eros* (1988), trad. it. Bologna 1990.

[24] Il «criterio migliore» lo forniranno «esperienza», «intelligenza» e «ragionamento» (582a, ripreso in 582e), combinati insieme.

prima definiti «necessari» (581e); dall'altro che quest'area di piaceri, condivisi perché inevitabili, include l'esperienza tipicamente sociale dell'onore. Si può quindi contare su un ampio spazio di comunicabilità, che vede, accanto alle soddisfazioni relative ai bisogni naturali, quelle relative ai bisogni indotti dalla vita civile, in virtù di un senso di appartenenza condiviso anche dagli uomini più semplici. Il desiderio d'onore, qui enunciato dall'aristocratico Glaucone come *trait d'union* tra il «ricco», il «coraggioso» e il «sapiente» (582c), può considerarsi presupposto implicito al consenso politico invocato nel libro IV: è ora evidente la sua funzione di tramite emozionale tra uomini diversi, che, attraverso il piacere del riconoscimento sociale, diventano capaci di godere nella forma più utile alla *polis*.[25]

Se un doppio stato di necessità, naturale e sociale, e una doppia esperienza del piacere accomuna tutti (secondo proporzioni e bilanciamenti interni molto diversi, evidentemente), al filosofo soltanto è riservata la piena cognizione del senso dell'emozione provata e la capacità di argomentarne discorsivamente gli aspetti. La sua competenza esclusiva sul «buono» gli affidava già interamente la «contemplazione di ciò che è» (582c); giocata ora all'interno dell'esperienza emotiva, ne diventa strumento di chiarificazione e di analisi, subendo in cambio una torsione e una metamorfosi. «Intelligenza e ragionamento» (582e) dovranno trarre infatti dalla testimonianza interiore degli affetti i primi e decisivi elementi di giudizio; e il filosofo diventerà «signore dell'elogio» (583a), giudice insuperabile tra modelli di vita e arbitro dei piaceri, guadagnando il distacco cognitivo, ma non quello esistenziale.

C'è un'implicazione un po' inquietante nella presunzione di superiorità del suo giudizio sulla qualità dei piaceri: rispetto agli altri tipi umani di cui condivide l'esperienza, l'uso intensivo di intelligenza e ragionamento dovrebbe bastare a fare la differenza in modo sufficientemente persuasivo; ma il sapere

[25] Cfr. qui vol. III, [A].

cui il filosofo attinge non è per lui soltanto strumento di conoscenza, è anche oggetto d'esperienza, e, in quanto fonte di un piacere esclusivo, incomparabile sul piano del vissuto. Ne risulta l'insindacabilità del suo giudizio comparativo, poiché nessuno degli altri uomini ha esperienza, e tanto meno competenza, di quel piacere che fa da pietra di paragone, metro eccellente, rispetto a tutti gli altri. È importante notare che l'esclusività di cui si avvale il filosofo riguarda strettamente il piacere della conoscenza, non la semplice capacità di apprendere: tranquillamente, nel breve passaggio che sancisce la superiorità di giudizio del filosofo, Glaucone ammette la possibilità che un «amante del guadagno» possa arrivare a conoscere «la natura degli enti», ma sottolinea che provare piacere in questo «non è necessario» per lui, come non lo è «diventarne esperto», per concludere che «non gli risulterebbe affatto facile anche se lo desiderasse» (582b).

Di chi parla Glaucone? Provando a formulare un'ipotesi che possa rispondere all'*identikit* (cuore di bottegaio che maneggia conoscenze senza trarne lo specifico piacere distintivo delle nature filosofiche), sembrerebbe che si tratti di una nuova allusione ai venditori di cultura, i maestri di mestiere commercianti in *paideia*, contro i quali Platone ama riattivare il disprezzo della cultura tradizionale; senza escludere d'altra parte i consumatori di cultura per obbligo di *status* e per pratica sociale alla moda, che potrebbero corrispondere per grandi linee a quegli «amanti degli spettacoli», accuratamente distinti dai veri filosofi (V 475c-476d). Più del sapere, insomma, che si può anche vendere e comprare, conta il piacere del sapere, la risonanza interna che segnala nell'anima la capacità di «gustare» (582b) la «contemplazione di ciò che è» (582c), come gli altri gustano l'assaggio dei cibi o degli onori sociali.[26]

[26] Dalla comparazione tra i piaceri che caratterizzano tipi di vita sembra scomparsa la menzione dei piaceri erotici, con cui si connotava in negativo la

È il piacere di questa esperienza a costituire il patrimonio esclusivo del filosofo: da un lato perché interviene nella costruzione della sua specifica competenza, facendone un *philologos* (582e), esperto di ogni ricerca argomentativa che usi il discorso come strumento di verità;[27] dall'altro perché lo lega col gusto e il sentimento a ciò che per gli altri è fonte di difficoltà e di obbligazione esterna. Così, mentre la competenza discorsiva gli dà il primato tecnico sugli altri uomini (582d-e), consentendogli di intervenire nel merito di tutte le esperienze di piacere, la gioia che prova nel conoscere lo rende testimone inconfutabile della felicità della sua scelta. Se dunque «loda la propria forma di vita» (583a), lo fa autorevolmente, come chi, nel rituale dei simposi, domina la serata proponendo il miglior "elogio" sull'argomento scelto dal gruppo.[28] Ma, in questo caso, il «signore dell'elogio» è un sovrano assoluto: poiché è l'unico a possedere tutti gli elementi (di esperienza e cognizione) per un giudizio

parte più estrema dei desideri tirannici. Si possono invocare due tipi di spiegazione: la prima è che il tiranno non coincide con l'uomo erotico, ma con la sua ultima degradazione egocentrica e solipsistica (cfr. qui § 1); la seconda è che l'*eros* è esperienza pervasiva in ogni tipo di vita, attestandosi al livello di valore che caratterizza la scelta oggettuale preferita da ciascun tipo d'uomo. Il sesso in senso stretto è incluso tra i piaceri fisiologici per cui l'amante del guadagno si procura la ricchezza. Il tiranno e la sua forma di erotismo sono invece esplicitamente esclusi dalla gerarchia dei piaceri legittimi e giusti: il piacere tirannico va «aldilà di quelli spuri», *epekeina hyperbas* (587b-c), come «il buono» del filosofo andava *epekeina tes ousias* (VI 509b9), aldilà delle essenze reali e riconoscibili.

[27] Il manifestarsi precoce di questo tipo di desiderio e di piacere è stato acquisito come segnale di apertura del processo educativo delle «nature filosofiche».

[28] La figura del "re" della serata fa parte del rituale dei simposi, mentre la forma poetico-retorica dell'*epainos* era tradizionalmente usata nelle competizioni giocose tra i simposiasti. Sullo stesso argomento (il valore del piacere per la felicità), Aristotele riprende il gioco metaforico dell'*epainos* per riferire della tesi di Eudosso, che avrebbe ben difeso la causa del primato del piacere, dichiarandolo superiore a ogni elogio (*EN* I 12 1101b27-34).

comparativo, e, di conseguenza, l'unico veramente libero di scegliere tra tipi di vita, la sua testimonianza ha l'evidenza di una verità che non ha nemmeno bisogno di essere argomentata; restando, naturalmente, all'interno dei limiti della capacità di un uomo, che accetta il rischio di giudicare e di scegliere proprio perché la posta in gioco è il valore della sua esistenza.[29] Per usare le categorie di Apel,[30] in materia di regole del discorso, le pretese del filosofo sono, in questo caso, assolute sul piano della sincerità (non si mente a se stessi quando è in gioco la propria vita) e della validità (non c'è esperienza e competenza superiore alla sua), mentre sul piano della veridicità valgono i limiti del discorso umano nell'indagare quello che realmente è.

Per la scelta sociale del *bios*, la gerarchia resta così fissata secondo l'ordine considerato dal filosofo «più corrispondente al vero» (582e), quello che assegna il primato in dolcezza al piacere di sapere, seguito da quelli dell'onore e del guadagno (583a). Di sicuro sappiamo che il filosofo, in qualità di arbitro dei piaceri, si dispone a godere di ciascuno di essi secondo l'ordine di priorità più adeguato, sapendo che i piaceri «necessari» sono un passaggio inevitabile per liberare la mente al gusto di quello «più dolce» (583a); la «prova dei piaceri» ci avverte, d'altra parte, che la scelta del modo di vita non può prescinde-

[29] Lo scenario presenta su questo punto forti analogie con quello del *Fedone*, in cui si afferma la necessità di accettare la «zattera» del «migliore e meno confutabile dei discorsi umani» per «fare la traversata della vita» (85c-d), laddove non ci sia la disponibilità di un discorso divino: sarebbe assai peggio rinunciare all'uso dei discorsi umani per il loro grado di incertezza, diventando «misologi», che disprezzano il valore dei discorsi (89d). *Philologos* è appunto il filosofo che qui fa ordine tra i piaceri. Sul complesso circuito tra *logos* e mito, utilizzato nel *Fedone* per affrontare il tema dell'esistenza, e, in particolare, sull'interpretazione in chiave filologica dei passi citati, cfr. G. CASERTANO, *Dal mito al logo al mito: la struttura del 'Fedone'*, in ID. (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 1998, pp. 86-107.

[30] K.-O. APEL, *Etica della comunicazione*, trad. it. Milano 1992; ID., *Il logos distintivo della lingua umana*, trad. it. Napoli 1989.

re dall'identità caratteriale, espressa nel piacere preferito quanto nella capacità di «fare le cose proprie» in modo funzionale alla città, secondo la formula del libro IV. Ma prima di rendere conto del modo in cui piaceri «propri» e piaceri «veri» si combinano nella miscela politicamente più giusta e adeguata ai tipi umani (586d-587a) sarà necessario riaprire il versante ontologico della questione, rivisitando le soluzioni "rigoriste" prospettate dal Socrate platonico in precedenti dialoghi.

3. *Le ragioni del piacere: la consistenza*

Accogliere le ragioni del piacere, promuovendo una parziale redenzione dell'*epithymia*, riapre in effetti una questione molto complessa sul piano ontologico: che tipo di realtà è il piacere? Il filosofo ha dovuto mettere in campo un paniere composito di competenze per poter esprimere una valutazione comparativa interna, ma la delega in bianco al suo giudizio sembra più un'attribuzione di responsabilità che una garanzia di soluzione.

Si prospetta la necessità di una "terza" prova, che superi sia il punto di vista politico-razionale della prima, sia quello soggettivo-emozionale della seconda. Chiamare in causa per questo il giudizio di «Zeus salvatore e olimpio» (583b) è un chiaro segnale del salto di livello richiesto all'analisi:[31] se è stato possibile discutere (separatamente) le ragioni dell'autodominio e quelle del piacere restando nell'ambito della psicologia e del giudizio umani, è ora necessario chiedersi come stanno le

[31] Un analogo salto tra la dimensione umana del discorso e quello della verità logico-ontologica si presenta, all'interno della discussione sul piacere e la vita buona, nel *Filebo*, determinando, come vedremo tra poco, la peculiare complessità della sua struttura argomentativa. Sull'intreccio e la complementarità dei piani dell'analisi in quest'ultimo dialogo, cfr. M. MIGLIORI, *Lo sviluppo tempestoso di un gioco compatto: la struttura del 'Filebo'*, in P. COSENZA (a cura di), *Il 'Filebo' di Platone e la sua fortuna*, Napoli 1996, pp. 353-73.

cose nella loro realtà effettiva, al di là della dimensione politico-esistenziale e dei suoi limiti prospettici. Per la tradizione orfica,[32] Zeus è l'Intelletto che si manifesta nella sua potenza ordinatrice, e rifarsi al suo giudizio, per dire l'ultima parola sulla superiorità della vita filosofica, significa voler chiarire che cosa tiene realmente insieme (al livello dell'ontologia) i criteri invocati nelle prove precedenti.

La difficoltà in generale consiste nel coniugare intelligenza e piacere (un filone di ricerca che sembra avere i suoi prodromi nel *Protagora* e la sua prosecuzione ideale nel *Filebo*); ma qui, più precisamente, nel verificare quanto le ragioni soggettive del piacere possano reggere ad una prova di consistenza ontologica. Per restare all'interno della metafora usata nel *Fedone* a proposito di ciò che vale veramente nella vita, la domanda potrebbe essere: il piacere è soggetto a capitalizzazione come il sapere o è destinato a disperdersi nel "valore d'uso" esistenziale?

Il *Fedone* optava senza mezzi termini per una risposta negativa, rifiutando il "valore di scambio" delle emozioni piacevoli, anche nel caso in cui esse potevano svolgere un lavoro a sostegno del comportamento virtuoso: come considerare saldi nel possesso della virtù quelli che sono «temperanti per intemperanza» (68e-69a) e barattano piaceri con piaceri, senza cognizione alcuna del bene? Nel *Gorgia* l'illusorietà del rapporto tra piacere e bene veniva denunciata con una strategia d'attacco, puntando direttamente alla svalutazione ontologica del pia-

[32] Il riferimento di Socrate all'«uso olimpico» di una prova riservata a Zeus appare volutamente vago e il richiamo a un quadro di valori simbolici influenzato dall'orfismo non è necessariamente impegnativo per una lettura di tipo neoplatonico del testo. Per l'interpretazione «orfica» di Zeus, come figura intermedia tra il «Bene», che «signoreggia in modo nascosto», e la dimensione della vita, cfr. C. MORESCHINI, *Temi delle 'Lezioni sul Filebo' di Damascio*, in P. COSENZA (a cura di), *op. cit.* (n. 31), pp. 73-92 (in particolare pp. 78-79), che discute alcuni riferimenti platonici all'orfismo in relazione al *Filebo*, segnalando la formula «giudizio di Zeus» in *Leg.* VI 757b, ma non questo passo.

cere per averla vinta sull'edonismo. Qui, si invoca una prova olimpica, prima di concludere il giudizio, e tanta cautela ha certamente una spiegazione.

Platone sta portando avanti un esperimento teorico rischioso ammettendo l'ingresso del piacere in un'area di positività e abbandonando lo schema puramente negativo, che aveva usato nei dialoghi "rigoristi" per rafforzare *in extremis* la fiducia nella virtù dei socratici, per contrastare l'edonismo socialmente aggressivo dei Callicle.

La forza delle argomentazioni antiedoniste del *Gorgia* stava tutta nel dimostrare che il desiderio è un gioco a somma zero, dove, nel migliore dei casi, il dolore del bisogno cessa nella soddisfazione, senza lasciare al piacere un istante di positività. Quel godere soffrendo di chi beve finché ha sete, smettendo contemporaneamente di godere e di soffrire (*Gorg.* 496c-497d), era ben studiato per smascherare l'illusoria percezione di felicità del gaudente. La conclusione, inevitabile, che «il piacere è diverso dal bene» (497a), risultava perfino troppo cauta per un'argomentazione che sembrava azzerare il suo contributo alla felicità.

Qui, le cose cambiano. Lo schema dell'argomentazione con cui Socrate discute l'ontologia dei piaceri è apparentemente identico e immutata sembra la strategia di fondo, mirante a smascherare l'«illusione ottica» (583b) del piacere: la «calma» (*hesychia*), che segue il movimento (*kinesis*) di liberazione dal dolore (583c-584a), produce nel soggetto che la vive lo stesso errore di chi, non sapendo che cosa siano l'alto e il basso assoluti e sentendosi sollevare dal basso, creda di aver raggiunto il traguardo (l'alto), quando è solo nel «mezzo» (584d-e). Ma le distorsioni relative al punto di «calma» intermedio non servono più a negare in assoluto l'autenticità delle emozioni piacevoli. Diventa anzi importante evitare la conclusione negativa sulla «verità del piacere» (584a): «incantesimo» è credere che esso coincida con lo stato di cessazione del dolore, come pensano gli uomini che rincorrono i bisogni seguendone il «movi-

mento» (583e).[33] È qui che Socrate propone l'immagine del «piacere puro» (584c), appoggiandosi a un'esperienza di per sé insignificante, «i piaceri dell'olfatto» (584b), per affermare il principio di realtà del piacere e l'insufficienza dello schema che lo riduce a liberazione dal dolore.[34]

La rete delle distinzioni si fa assai più articolata e sottile per passare al setaccio le illusioni e trattenere ogni granello di essenza e verità legato all'esperienza del piacere. Ponendo in parallelo il corpo e l'anima, Socrate misura gli stati percettivi di dolore e di piacere in relazione ad un unico tipo di processo, quel "riempirsi" in cui "cibo" è l'oggetto del desiderio, punto di riferimento della percezione del "vuoto" e del "pieno" (585a-e). Il problema diventa stabilire il grado di realtà del riempimento, la misura, quantitativa e qualitativa, dell'«essenza» (*ousia*), incamerata per l'assimilazione. Non c'è dubbio che il cibo per il corpo, con tutto il suo corredo di percezioni fallaci relative alla ricorrenza dei bisogni, non possa competere in consistenza e stabilità, con il cibo per l'anima (585c), i beni imperituri del sapere e della virtù che, una volta acquisiti, non si possono perdere. L'interlocutore non gli chiede neppure di dimostrarlo, ma Socrate allinea pedantemente, in forma diretta e inversa,[35] come ripetendo uno schema di verifica obbligatorio, i tre tipi di superiorità (per «essenza», per «scienza» e per «ve-

[33] Qui la mossa platonica sembra bifronte: da un lato rivolta contro gli edonisti che scambiano la «calma» per piacere positivo; dall'altro, contro i negatori del piacere, di cui si riparlerà nel *Filebo*, che, per eccesso di rigorismo, privano la virtù di ogni attrattiva e rendono impraticabile l'eudaimonismo filosofico.

[34] Per i piaceri dell'olfatto come piaceri puri, cfr. *Phil.* 51e, dove li si definisce «meno divini». Per quanto c'è qui di anti-epicureo *ante litteram*, si dirà più avanti.

[35] Lo schema è il seguente: ciò che è superiore per «essenza» (poiché è sempre uguale) è anche superiore per «scienza» e «verità» (poiché, avendo più essenza, è meglio conoscibile e più vero); ciò che ha meno verità (per cui è meno conoscibile) ha meno essenza.

rità») che i riempimenti dell'anima hanno rispetto a quelli del corpo (585b-d). Tutto ciò al fine di concludere: «Ma insomma i generi di cose relativi alla cura del corpo non partecipano della verità e dell'essenza meno di quelli relativi alla cura dell'anima?». Ovviamente "molto meno", ma con ciò si ammette che la loro quota di "essenza" non è zero. Anche il modo negativo e sprezzante, con cui poco prima (581e) i piaceri fisici erano stati qualificati come «necessari» (cioè obbligatori e costrittivi, non liberi),[16] può ora essere letto con un'analoga implicazione: se è necessario che siano, è perché, nell'orizzonte della cura, essi *sono* qualcosa per la vita del corpo; qualcosa che sussiste aldilà del tasso di illusorietà dell'esperienza del piacere. Siamo ben lontani dai toni drammatici con cui nel *Fedone* (82e-83d) si esprimeva il fastidio dell'anima per le sollecitazioni del corpo e soprattutto la sofferenza per la contaminazione del giudizio razionale ad opera delle passioni fisiche. Alla ripulsa per l'insano connubio che inchiodava l'anima all'errore si sostituisce l'esigenza analitica di distinguere gli ambiti di pertinenza, per attribuire a ciascuno il suo valore e smascherare gli inganni percettivi.

La prova "olimpica" ha un doppio effetto dimostrativo: da un lato, fissa la differenza qualitativa tra piaceri del corpo e piaceri dell'anima, secondo un criterio assiologico che sembra assai simile a quello seguito nel *Fedone*; dall'altro, riconosce ai piaceri che derivano dalla soddisfazione di un bisogno fisico un grado di realtà e di autenticità comparabile sul piano ontologico con ciò che avviene negli stati di soddisfazione psichica. La metafora del riempimento e l'allineamento analogico di corpo e anima segnalano un'attenzione nuova alla complementarità dei processi psico-fisici, che ben si spiega con l'intenzio-

[16] Il filosofo «non li chiamerà in realtà "necessari", nel senso di non avere alcun bisogno di essi a meno che non ve ne sia una necessità?» (581e); cfr. VIII 558e: «quelli che non possiamo evitare giustamente sarebbero chiamati "necessari", e così quelli la cui soddisfazione ci giova».

ne di salvare la vita, rendendola interamente buona e felice. Dietro l'idea dell'inevitabilità dei «piaceri necessari» si cela un complesso di ammissioni, che attenuano le pretese di autonomia separata dell'anima, accentuando le sue responsabilità di cura verso tutti i tipi di bisogni.[37]

I piaceri fisici risultano autentici in quanto riparano una «vuotezza nello stato del corpo», come il sapere ripara una «vuotezza nello stato dell'anima» (585b), secondo una simmetria che rimanda alla positività dello stato di salute nei due sistemi.[38] Non si attenua il disprezzo per chi conosce solo i piaceri che provengono dal corpo, ma la linea di demarcazione si sposta tra piaceri veri e meno veri, puri e meno puri: quelli che «alla maniera del bestiame, guardano sempre in basso» (586a), non sono colpevoli perché si dedicano alla «cura del corpo», ma perché hanno dimenticato la «cura dell'anima» (585d). Se infatti «è piacevole riempirsi di quanto conviene alla natura» (585d), è un grave errore ignorare la possibilità di «godere secondo un più alto grado di realtà e verità di un vero piacere» (585e), di riempirsi, cioè, «di enti più reali». È un errore che il frequentatore di «banchetti e simili» (586a) paga diventando «egli stesso meno reale» (585d10): meno uomo, perché incapace di distinguere ciò che nutre e dà valore alla sua vita.

Ogni parte dell'anima risente di questa carenza di pensiero, diventando incapace di identificare gli oggetti che possono davvero soddisfare i suoi bisogni e mettere ordine nei suoi desideri. Dominati così da «illusori simulacri del vero piacere» (586b), sia nella parte desiderante che in quella collerica, i de-

[37] È una linea di analisi che parte dal *Simposio* per trovare sbocco nel *Filebo* e nel *Timeo*: cfr. M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003, pp. 164-74 e pp. 232-35.

[38] Simmetria ripresa e ampliata nel *Fedro*, ponendo la medicina e la psicagogia come tecniche gemelle a presidio delle somministrazioni più adeguate alla salute; la metafora farmacologica rafforza in questo caso quella del cibo, ripresa nel grande mito dell'anima per alludere all'appropriazione delle idee o del surrogato dell'opinione.

sideri perdono l'orientamento e si allontanano da «quei piaceri che l'intelligenza indica», e che risultano essere non solo i «più veri, per quanto è possibile coglierne di veri» (586d-e), ma «anche quelli loro propri», ossia ciò che è meglio e più appropriato a ciascuna parte dell'anima.

Si comprende a questo punto che la strategia del testo non mirava tanto a dimostrare la superiorità del *bios* filosofico e la purezza dei piaceri dell'intelligenza (benché, all'interno della metafora comune del cibo, si ribadisca chiaramente la cesura ontologica tra ciò che «è sempre uguale e immortale» e ciò che «non è mai simile a se stesso ed è mortale»: 585c), quanto a valorizzare il ruolo di guida della «parte filosofica» (586e), rispetto alla spinta affettiva delle altre parti. Il grado di purezza dei piaceri non risulta infatti determinante né per l'importanza né per l'appropriatezza che essi possono avere agli occhi dell'anima intelligente (almeno finché è impegnata a prendersi cura della vita). Ciò che conta è che i «tre tipi di piacere, uno autentico e due spuri» (587b), vadano ad occupare ciascuno il suo posto, nei tempi e nei luoghi più opportuni, rendendo la vita del re «settecentoventinove volte più piacevole» di quella del tiranno (587e); e, proporzionalmente, più dolce la vita di ogni uomo giusto, che risalga la scala ordinata dei piaceri, moltiplicando ad ogni gradino le sue possibilità di godere.[39]

[39] Il calcolo è costruito sulla base di un'immagine tridimensionale della vita buona: entrando nella dimensione cubica dei piaceri ordinati, e partendo dalla superficie più bassa (che corrisponde al piano di separazione tra i piaceri legali e quelli illeciti), il tiranno è respinto all'angolo dei «piaceri servili» (la «scorta» di *Eros tyrannos*: 573e), che dista dall'uomo regale 9 piedi (3 x 3, unità di misura della superficie della base, calcolata moltiplicando la distanza tra il tiranno e l'oligarca per la distanza tra l'oligarca e il re, secondo le regole della rappresentazione piana dei numeri); considerata come "lunghezza", questa misura andrà elevata al quadrato e al cubo per ottenere lo spazio di espansione di una vita buona, che moltiplica nel tempo l'ampiezza e lo spessore delle esperienze piacevoli, secondo le possibilità riservate a ciascuno dei tre tipi di vita, fino al limite della terza potenza nel caso del filosofo, che gode

4. *Un'altra pista*

Il piacere trova dunque la sua dimensione nello spazio geometricamente ordinato della vita giusta, uno spazio cubico chiuso, costruito sulla misura della distanza tra il tiranno e il re.

È bene sottolineare che la soluzione prospettata qui non elimina i dilemmi del piacere, sviluppati nel *Gorgia* e nel *Fedone*: resta, nella dolcezza di ogni esperienza piacevole, la commistione col dolore e col bisogno;[40] resta il movimento processuale a connotare di tensione e instabilità il godimento in corso; resta il fatto che la «calma» del desiderio coincide con la fine del piacere stesso. I problemi sembrano addirittura accentuarsi con l'estensione all'anima del modello fisiologico del "vuoto" e del "riempimento". Solo l'esperienza dei profumi (un esempio quasi frivolo di purezza sensibile, che non rimanda a nulla di essenziale e sembra scelto per contrapposizione alle necessità della vita) convince della possibilità che esista almeno una quota di consistenza positiva del piacere. L'esito dell'analisi è così in qualche modo paradossale: riutilizzando interamente il complesso argomentativo che dichiarava l'irrealtà del piacere, questo Socrate si impegna soprattutto a confutarne un'implicazione non voluta, la peggiore delle illusioni con cui i più «si ingannano per inesperienza del piacere» (585a): credere che non esista stato migliore dell'assenza di dolore e che questo sia la «pienezza» (*plerosis*) cercata.

Platone sta procedendo evidentemente in una direzione diversa rispetto a quella intrapresa nella battaglia contro l'edonismo. Lì era necessario spezzare l'ambiguità del nesso socrati-

di ogni tipo di piacere. Il calcolo appare forzato per rientrare negli schemi della numerologia pitagorica, forse con una certa venatura ironica, ma il senso dell'operazione sembra comunque l'attribuzione di una densità di piacere in crescita esponenziale alle vite dei giusti.

[40] L'esperienza dei malati dice che ci si accorge di quanto è piacevole la salute solo quando si viene dalla malattia, godendo, o sperando di godere, della liberazione dalla sofferenza (583c-d).

co ἀγαθόν-ἡδύ (per cui ciò che si desidera è sempre il bene in veste di piacere), che offriva il fianco all'identificazione edonistica di *ogni* piacere soggettivamente desiderato col bene.[41] Qui l'obiettivo sembra piuttosto il recupero del più prezioso costrutto eudaimonistico racchiuso nell'impostazione socratica: fissando l'indipendenza del desiderio dai suoi contenuti, il nesso ἀγαθόν-ἡδύ andava a costituire quello che Giannantoni ha definito «il carattere puramente formale del rapporto tra desiderio e preferibilità, tra volontà e bene»,[42] per cui la volontà di volere ciò che è realmente preferibile è sottesa ad *ogni* volontà determinata. Ciò apriva la strada ad una possibile rettificazione della volontà perché nei fatti essa potesse indirizzarsi a ciò che è realmente preferibile, secondo la sua intenzione formale permanente. La mia tesi è che Platone abbia coerentemente intrapreso proprio questo percorso per restituire al «buono» l'intera sua attraenza, dopo aver preso debitamente le distanze dalle possibili derive edonistiche, esterne e interne all'area del socratismo.

Secondo Giannantoni, sia la soluzione cirenaica, sia quella offerta più tardi dall'epicureismo erano destinate a dissolvere l'eredità socratica dell'attraenza del bene, chiudendo in passivo «la parabola dell'edonismo filosofico nell'antichità»[43] e lascian-

[41] Il confronto con i cattivi maestri della cultura edonistica, Protagora e Gorgia, è rappresentato in modo da mettere sotto accusa gli effetti e le implicazioni etiche del loro insegnamento, come frutto di confusione teorica più che di cattive intenzioni. Di contro, il Socrate del *Fedone* è rappresentato nell'atto di trasmettere il nucleo forte della sua intenzione morale, nettamente ostile ai valori effimeri dell'edonismo e al suo radicamento nella corporeità. Ciò non esclude che Platone eserciti una riserva teorica anche nei confronti della pedagogia socratica.

[42] Cfr. G. GIANNANTONI, *art. cit.* (n. 11), in particolare p. 91.

[43] Nel caso dei Cirenaici, perché, con la scelta del piacere «istantaneo», cessava ogni garanzia sulla bontà complessiva della vita; nel caso dell'etica epicurea, perché, attestandosi sul motivo repulsivo del dolore, essa smarriva, nell'indifferenza della vita atarattica, l'idea stessa di positività del bene.

do la successiva storia del pensiero a dibattersi tra le «angustie del pensiero rigoristico», da un lato, e le «vacuità del pensiero vitalistico (il piacere come "trasgressione")» dall'altro.[44] Anche Platone ne sarebbe responsabile, quale artefice di un "dualismo" tra piacere e bene, mai rinnegato completamente.[45]

Ma Platone ha davvero smarrito la via socratica al piacere buono, come suggeriscono i suoi interpreti colpiti dal vigore della sua battaglia antiedonista? Esiste davvero una frattura tra lo spirito "socratico" del *Protagora* e quello "rigorista" del Platone maturo, che, a partire dal *Gorgia*, non sarebbe più riuscito a riconciliare il bene col piacere?[46]

Non credo sia possibile rispondere restringendo il confronto ai dialoghi, ai passaggi, alle formule, in cui dovremmo riconoscere esplicite tesi platoniche, in eventuale contrasto tra loro. Platone si misura con tutta l'ampiezza e le implicazioni della questione del piacere anche, e forse soprattutto, quando parla d'altro: quando intreccia, ad esempio, il tema del desiderio con quello della memoria per spiegare in che modo sia possibile all'anima identificare ciò che è adatto (o si può immaginare che sia adatto) a soddisfare i suoi bisogni. La riflessione che su questo tema si svolge tra il *Simposio* e il *Fedro* (poi ripresa, come vedremo, nel *Filebo*) è certamente solidale con i passaggi della *Repubblica* volti a dissipare gli incantesimi del piacere,[47] individuando esattamente lo stesso punto critico: la

[44] Cfr. G. GIANNANTONI, *art. cit.* (n. 11), p. 92.

[45] Cfr. *ivi*, p. 85.

[46] Sui termini della questione e sulla lunga tradizione interpretativa che distingue come "socratico" l'edonismo del *Protagora*, è efficace la sintesi di G. GIANNANTONI, *art. cit.* (n. 11), pp. 79-85.

[47] Cfr. in particolare IX 586b-c, dove si parla di «illusori simulacri del vero piacere, che sembrano dipinti a colori vivaci solo grazie all'accostamento reciproco, tanto da apparire violenti in entrambi i sensi»; qui l'erroneità del giudizio basato sull'apparenza è sottolineata con il riferimento a Stesicoro, usato da Platone anche nel *Fedro* (243a-b) come simbolo della fallacia del giudizio poetico, ma anche della possibilità di revisione (*palinodia*).

qualità del giudizio che l'anima è in grado di esercitare sul desiderio, ponendo sotto controllo i rischi dell'immaginazione.

La domanda di Diotima a Socrate sul significato ultimo della tensione desiderante (*Symp.* 204e-205a), la presentazione in veste di *palinodia* (*Phaedr.* 243a-b) del discorso con cui Socrate spiega il vero significato del desiderio erotico, sottintendono una complessa problematica di orientamento del giudizio, cui non basta più la sommaria distinzione tra anima e corpo per decidere del valore delle cose. È qui che l'alternativa tra una definizione normativa del bene e una determinazione puramente soggettiva dei fini che, di volta in volta, ciascuno intenda perseguire, si rivela falsa. Il problema vero è sapere in che direzione spinge l'attraenza di un piacere o la repulsività di un dolore; si impone, in altri termini, una valutazione dei processi in corso, chiamando in causa, da un lato, il rapporto dell'anima con se stessa (con la sua storia e la sua identità), dall'altro il fine cui i processi tendono.

Per questa via, l'intera problematica del piacere cambia forma. L'analisi del desiderio dà, come è noto, un ruolo promotore alla «mancanza» (*endeia*), rivelatrice di bisogni fisici e psichici, ma soprattutto suscitatrice di energie profonde e creative. Il piacere della bellezza[48] diventa, insieme, segnale di povertà e stimolo all'invenzione; il dolore nemico del piacere diventa parte di processi di crescita soggettiva, il cui esito si esprime, nel *Simposio*, con la metafora generativa del parto,[49] e, nel *Fedro*, con quella erotico-transgenica della mutazione in-

[48] Il piacere della bellezza viene distinto dagli altri piaceri prima di Platone; in Empedocle il suo ruolo si precisa come segnale di armonia naturale e stimolo al fiorire della vita nel desiderio erotico rivolto alle donne: cfr. R. LAURENTI, *Epos, lirica, filosofia di fronte al piacere*, in L. MONTONERI (a cura di), *op. cit.* (n. 11), pp. 3-32, in particolare pp. 20-23.

[49] La formula «generare e partorire nel bello», usata da Diotima (*Symp.* 206e), esprime l'oggetto ultimo della tensione desiderante in termini di azione efficace, in grado di contrastare tutti i processi dissolutivi che insidiano l'esistenza umana.

teriore.[50] In entrambi i casi, la valorizzazione dei processi per il loro aspetto creativo[51] procede come un filo supplementare sotto il piano principale dell'analisi, che non punta in modo diretto alla problematica del piacere e del dolore, ma rivede alla luce della potenza di Eros il gioco interno delle parti. Si ribalta così anche il significato tradizionale di Eros dolce-amaro, ora filosoficamente tanto più dolce, perché aperto alla gioia creativa della nascita, quanto più stringe nelle doglie del parto, o della metamorfosi interiore, l'anima potenziata dal desiderio amoroso.

Si potrebbe parlare ancora molto del buon uso platonico del dolore.[52] Tornando ora al filo conduttore di questa seconda pista (la cognizione del valore del piacere), lo schema comparativo del «riempimento» sembra per molti aspetti una soluzione intermedia: rispetto alla linea rigorista *Gorgia-Fedone*, viene ammesso che quote di realtà (*ousia*) siano acquisite nei processi generatori di piacere, perdute nei processi generatori di dolori (riattivando in versione sostanziale la possibilità di una metretica dei piaceri, ammessa nel *Protagora*); rispetto alla

[50] Cfr. *Phaedr.* 251a-252b.

[51] Diotima (*Symp.* 205b) equipara *genesis* e *poiesis*, in tutti i casi in cui «si realizza un passaggio dal non essere all'essere»; Socrate (*Phaedr.* 251c) paragona l'anima erotizzata, in procinto di mettere le ali, al bambino che soffre per la dentizione, istituendo un preciso parallelismo psicofisico tra i processi di crescita.

[52] Gli aspetti dolorosi della mancanza e quelli potenzianti del desiderio sembrano indissolubilmente connessi in tutta la ricostruzione platonica della fenomenologia dell'*eros*, dove la metafora generativa è declinata nei suoi risvolti simbolici, e particolare attenzione è dedicata alla contraddizione creativa dell'innamoramento, come fenomeno misto di piacere e dolore. La positività dell'esperienza del dolore, come via d'accesso alla comprensione dei valori etici, è implicitamente ammessa nel mito di Er, dove l'errore dell'anima che deve reincarnarsi, nella scelta del tipo di vita, è motivato dal fatto che «non aveva mai sofferto» (*Resp.* X 619c-d). Sul corretto uso, cognitivo ed etico, del piacere e del dolore in Platone, è importante lo studio recente di L. NAPOLITANO VALDITARA, *Prospettive del gioire e del soffrire in Platone*, Trieste 2001.

linea del desiderio-mancanza, tenendo fermo il valore assoluto dell'*ousia*, si resta ancora al di qua della soluzione dinamica prospettata infine nel *Filebo*, dove il valore dei processi è interamente giocato sul loro orientamento.

Ci sono comunque, nella *Repubblica*, almeno due punti in cui la seconda linea sembra innestarsi sulla prima, attivando novità teoriche di rilievo: il primo riguarda l'area metaforica della generazione applicata all'analisi di funzionalità del «buono», che produce, da un lato, il concetto di «prole del buono»,[53] dall'altro l'idea che il filosofo risulti ingravidato dall'*ousia* quando accede all'area della conoscenza;[54] il secondo riguarda il ruolo orientativo dell'intelligenza in relazione ai piaceri, di cui si è già detto, che pone l'istanza di un presidio interno all'esperienza esistenziale. In entrambi i casi si ammette l'esigenza di una zona di mediazione, o di contaminazione, tra il mondo dell'*ousia* e il mondo della vita.

Il valore della *genesis* e la capacità dell'anima di imprimere un indirizzo ai processi in corso d'opera sono appunto i temi su cui è possibile apprezzare le novità del *Filebo*.

[53] Cfr. VI 507a, 508b; per lo sviluppo del concetto (507a; 508b; 509a-b), in riferimento ai processi generativi, naturali, intellettuali, e civili, attraverso la metafora del rapporto sole-vita, cfr. vol. V, [*D*]. Una curiosità: l'autonomia del «buono», rispetto alla sua prole, è fissata come «condizione» di superiorità «degna di onori ancor più alti», rispetto a scienza e verità; che l'interlocutore senta il bisogno a questo punto di escludere il riferimento al piacere (dopo che era stata già esclusa la sua identità col «buono») sembra un riflesso condizionato da schemi correnti di analisi (del tipo: ciò che è superiore ad ogni onore umano è il piacere perché è proprio degli dèi). Cfr. ARIST. *EN* I 12 1101b-1102a, dove un argomento di questo tipo è attribuito a Eudosso.

[54] Cfr. VI 490b («approssimatosi e unitosi a ciò che realmente è, generati pensiero e verità, allora conosce e veramente vive e si nutre e così pone termine, ma non prima, al travaglio del parto»), con il commento nel vol. V, pp. 49-50, n. 41. L'analogia con il contesto femminile della generazione, che richiama l'uso della metafora nel *Simposio*, è rafforzata dall'impiego della parola *tokos*, «prole» del buono nella *Repubblica*, incluso nella formula «partorire nel bello (τόκος ἐν καλῷ)» (*Symp.* 206b; cfr. anche 206e).

5. *Dalla* Repubblica *al* Filebo*: un ritorno "socratico" al piacere?*

La questione con cui si apre la problematica del *Filebo* pone in alternativa piacere e intelligenza come fonti del massimo bene per l'uomo. Nel libro VI della *Repubblica*, la stessa alternativa compariva nella determinazione del significato del «buono», distinguendo l'opzione edonista dei «più» da quella intellettualistica dei «raffinati» (505b). Il problema viene riproposto quasi negli stessi termini. Si tratta di una revisione?

L'analisi della *Repubblica* (504a-d) aveva ottenuto esiti paradossali: il «buono» non può essere il piacere (e sarebbe «blasfemo» il solo pensarlo),[55] ma neppure l'intelligenza, concetto relativo (bisognoso di un oggetto di specificazione), che genererebbe il circolo vizioso «intelligenza del buono». Se infatti l'intelligenza dovesse andare ad occupare la posizione più alta, come potrebbe il «buono» salvare la sua autonomia (reale e concettuale), mentre è costretto a sdoppiarsi, per identificarsi con l'intelligenza da un lato e con il suo oggetto dall'altro? Forse, si potrebbe aggiungere, l'«intelligenza del buono» è proprio ciò che occorre a chi cerca di coniugare felicità e virtù; ma, segnala Platone, non è in questo che sta l'identità del «buono» e non è questo il modo di sciogliere il suo enigma.

La conclusione aporetica segue di poco la formulazione dell'istanza del massimo rigore metodologico (504c) per chi si deve occupare dei «massimi problemi» (504e). Lasciare la questione irrisolta denuncia da un lato l'inadeguatezza dell'alternativa piacere-intelligenza,[56] dall'altro mantiene una forte am-

[55] Così dirà Socrate in seconda battuta, dopo l'esclusione dell'intelligenza come identità del «buono» (509a).

[56] Ferma restando la condanna degli edonisti in generale, per la scelta dei «raffinati» è probabile un riferimento polemico all'intellettualismo etico dei socratici (dunque a Socrate stesso), nell'allusione a quanti ponevano la superiorità della virtù come «intelligenza del buono», senza aver distinto e chiarito che cosa è il «buono» (505c). L'alternativa tra piacere e intelligenza e la contrapposizione di due gruppi di partigiani si ripropongono nel *Filebo*, con refe-

biguità a carico della definizione teorica del «buono», che incide soprattutto sulla sua identificabilità dal lato umano.

Che cosa cambia nell'impostazione e nello schema risolutivo dei due dialoghi? Ciò che colpisce maggiormente, confrontando gli ambienti della discussione, è l'assenza di una cornice politica nel *Filebo*, anzi la completa assenza di un qualsiasi contesto che dia concretezza alle intenzioni dei personaggi. La questione si è come rarefatta nell'atmosfera di una disputa squisitamente teorica, ma quello che il discorso perde in riferimenti e funzionalità operativa sembra acquistarlo in ampiezza e pervasività: l'antagonismo tra piacere e intelligenza, cardine del dissenso tra gli "amici" (edonisti) e i "nemici" (rigoristi) di Filebo, non vede più la competenza teoretico-politica (sul «buono») del filosofo come posta in gioco, ma l'identificazione più generale del fine antropologico, l'autentico «oggetto del tendere»[57] per il movimento della vita umana.

È un modo strano di riproporre l'impostazione socratica, squisitamente etica, della questione del piacere, rappresentata nei dialoghi antiedonisti ormai lontani e qui evocata dal ritorno del personaggio Socrate (grande assente delle ultime elaborazioni platoniche). Siamo evidentemente fuori della cornice della *kallipolis* e del suo artificio normativo, e non si può considerare operante il complesso (e fragile) sistema di garanzie politico-educative che permetteva al filosofo di farsi tutore dell'ordine dei piaceri. In più, nel contesto storico reale in cui Platone rielabora la questione, si è fatta strada una forma nuova, scientifica, di edonismo, capace di legittimare autorevolmente

renti probabilmente diversi, e uno schema di superamento dell'aporia che concretizza, almeno in parte, la problematica del «buono», focalizzando l'attenzione sul versante umano della «vita buona».

[57] Sulla preminenza, nel *Filebo*, di questa problematica, e sull'esigenza platonica di ricostruire il nesso tra il bene-felicità e l'oggetto del desiderio, cfr. F. FRANCO REPELLINI, *L'identificazione dell'oggetto del tendere. La confutazione dell'edonista nel 'Filebo'*, in P. COSENZA (a cura di), *op. cit.* (n. 31), pp. 249-68.

ogni piacere come fine interno del dinamismo della vita.[58] A sostegno del primato del piacere, un autorevole accademico, il matematico e naturalista Eudosso, ha messo a punto argomenti che non possono essere negati senza compromettere la vocazione eudaimonistica della filosofia platonica. Il più importante di essi, riferito da Aristotele[59] insieme alla controargomentazione platonica,[60] inquadra il piacere come oggetto del desiderio di tutti gli esseri viventi, fattore di orientamento nelle azioni che ciascuno compie mirando al proprio bene, ovvero a ciò che conviene per ripristinare e migliorare il benessere nei processi vitali. Applicato all'uomo, lo schema non solo indeboliva il confine con l'animalità, equiparando moventi irrazionali e razionali, processi fisici e psichici, ma soprattutto rendeva irrilevante il giudizio consapevole sull'intenzione, supponendola già implicitamente corretta dagli automatismi interni dei processi naturali. Un altro argomento eudossiano riferito da Aristotele dichiarava il piacere proprio degli dèi e superiore a ogni elogio,[61] abbattendo, con l'inattaccabile esempio della perfe-

[58] In questo modello che interpreta il piacere come produzione e ristabilimento di una condizione di armonia interna ai processi naturali si ripropone lo schema empedocleo: cfr. R. LAURENTI, *art. cit.* (n. 48). In forte antagonismo rispetto ad esso si poneva il modello encefalocentrico, risalente ad Alcmeone, Anassagora e alla medicina ippocratica, fonte di ispirazione per Platone: cfr. P. MANULI - M. VEGETTI, *Cuore, sangue, cervello: biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano 1977. L'opposizione tra i due modelli fa perno sul grado di autonomia riconoscibile ai processi naturali rispetto a fattori di direzione e di indirizzo, che rimandano, nell'uomo, all'intelligenza consapevole nelle scelte di valore e nell'azione.

[59] La testimonianza di Aristotele (*EN* VII 11-14; X 1-5) e l'identificazione degli stessi riferimenti nel *Filebo* di Platone hanno permesso di ricostruire i termini del dibattito svoltosi all'interno dell'Accademia, negli anni '60 del IV secolo, tra Eudosso, Speusippo, il giovane Aristotele e Platone stesso. Sull'argomento, cfr. E. BERTI, *Il dibattito sul piacere nell'Accademia antica*, in L. MONTONERI (a cura di), *op. cit.* (n. 11), pp. 135-58.

[60] Cfr. *EN* X 2 1172b9-34.

[61] «E pure Eudosso pare che abbia ben difeso la causa del primato del piacere: egli ritenne che il fatto che il piacere non è lodato, pur essendo un

zione divina, l'alone di indegnità assiologica costruito attorno al piacere, e, di conseguenza, il divieto a identificarlo col bene.

Era abbastanza per estromettere, di diritto, il filosofo dal ruolo arbitrale ed esemplare costruito nella *Repubblica*. E per giustificare la levata di scudi di accademici ortodossi come Speusippo, indotti a radicalizzare il rigorismo antiedonistico a difesa dello *status* di superiorità del filosofo e della sua scelta di vita. Pur di allontanare la minaccia del primato del piacere, i suoi detrattori erano disposti a spingersi molto avanti sulla strada del negazionismo, coinvolgendo nell'accusa di inconsistenza (cavallo di battaglia socratico nello scontro con Callicle) l'intera area della processualità (*genesis*), in cui trovano posto le emozioni piacevoli e spiacevoli. Intorno alle tesi di Eudosso (qui rappresentate da Filebo e Protarco) e del suo antagonista Speusippo (qui menzionato solo come nemico di Filebo), si ripropone così un'opposizione probabilmente già presente nella prima cerchia socratica (tra il rigorismo di Antistene e l'edonismo di Aristippo), ma la vecchia divergenza ha ora acquisito uno spessore teorico sconosciuto al dibattito che aveva diviso l'eredità di Socrate. E Platone, recuperandone la maschera, si dispone a tornare alla questione morale con ben altri strumenti e ampiezza problematica.

L'ipotesi di una «vita mista» di piacere e intelligenza compare dapprima attraverso la mediazione di un ragionamento sensato, che cerca nell'esperienza i fattori determinanti per qualificare una vita e renderla degna di scelta (20b-22c). Se è chiara a tutti l'infelicità di una vita priva del più piccolo piacere, è chiaro anche che nulla avrebbe significato senza le risorse dell'intelligenza: senza memoria della gioia, consapevolezza del godere, calcolo sulla speranza futura (21b-c), in che senso si

bene, indica che il piacere è superiore alle cose che vengono lodate, e che la stessa caratteristica appartiene al dio e al bene, dato che tutto viene riferito a loro. Quindi l'elogio riguarda la virtù, per influsso della quale noi diventiamo capaci di fare il bene» (I 12 1101b27-32).

potrebbe parlare di piacere? Chi sceglierebbe di vivere la sua vita «come un mollusco o quegli animali marini dai corpi chiusi in conchiglie»? (21c).

Ma la partita più seria si gioca dietro il sipario della problematica esistenziale, dove Socrate conduce i suoi riluttanti interlocutori a interrogarsi sul senso dei processi in cui compare il piacere, difendendo continuamente la pertinenza delle sue argomentazioni rispetto al tema trattato. Due complesse sezioni di analisi dialettica (12c-18d; 23b-31b), fissano le premesse dell'ontologia dei piaceri: dalla prima apprendiamo la necessità logica di istituire un ordine, una "misura" precisa, per inquadrare un fenomeno e la sua tipologia; dalla seconda che il problema logico della definizione corrisponde al determinarsi nella realtà di un orientamento dei processi in direzione di una misura specifica, dove, per effetto di una "causa", l'infinita possibilità di variazione ("illimitato") di un campo accoglie un "limite", realizzando qualcosa di determinato. In questa tensione e nella sua dipendenza da una causa intelligente stanno le novità dell'analisi che il Socrate platonico immette nel dibattito: la formula γένεσις εἰς οὐσίαν (26d) pone tra i due mondi[62] lo spazio della mescolanza in cui l'uomo si trova a vivere; e ammette che la *genesis* (la dimensione instabile dei processi) possa entrare in rapporto con il suo opposto (la dimensione stabile dell'essenza), muovendosi verso di lei, ovvero *misurando* lo sviluppo delle componenti processuali in gioco, in rapporto al fine da conseguire col movimento.

Con questa formula il discorso socratico consegue il punto di vista da cui è possibile ripristinare il principio della valutazione *anche* per i piaceri; il punto di vista da cui è possibile correggere gli errori prospettici di chi è immerso nell'esperienza delle emozioni. Supporre un orientamento nei processi naturali permette infatti, da un lato, di formulare la ragionevole ipo-

[62] Sul tema della tensione tra due mondi cfr. M. VEGETTI, *op. cit.* (n. 37), pp. 164-74.

tesi di un'intelligenza ordinatrice nell'universo (28d-e), dall'altro, di attribuire all'anima dell'uomo il compito di prendersi cura del corpo e di quanto di più «bello e prezioso» la natura gli ha concesso (30b); permette soprattutto di istituire il giudizio sulla consistenza ontologica dei processi, a partire dal fine a cui sono orientati, distinguendo la qualità della meta e di ciò che contribuisce ad avvicinarsi a lei. D'ora in poi la segnaletica dei piaceri potrà essere interpretata secondo i parametri vero/falso, con riferimento al valore reale dei processi in cui si costituisce il senso dell'esperienza umana.

L'esempio del mollusco sostiene, in negativo, un'implicita assunzione antropologica: neanche ai livelli più bassi di consapevolezza di sé un uomo invidierebbe i piaceri dell'ostrica. Più avanti, poco prima che l'analisi giunga al termine, Socrate definirà «ridicola» la condizione dell'uomo che, ignorando il precetto delfico, non sappia dire chi è, e resti dunque incapace di dare un orientamento alla sua esistenza, districandosi tra i tre tipi di beni disponibili (48c-49a),[63] in quella che è la «tragedia e commedia della vita» (50b).

L'ontologia dei processi e il punto di vista antropologico forniscono dunque le chiavi indispensabili per leggere in trasparenza la fenomenologia del piacere; l'obiettivo è superare l'opacità dell'esperienza, che vincola gli edonisti al suo "incantesimo", senza cadere, come i rigoristi, nella negazione di principio, che annulla il valore dei moventi soggettivi e l'aspirazione a una felicità piacevole.

[63] Una tradizione corrente, di probabile matrice orfica, distingueva i beni in tre gruppi: quelli esterni, quelli del corpo e quelli dell'anima, in ordine crescente di valore. La distinzione tra beni *propri* e beni *esterni* o *estranei* diventa un luogo molto discusso nella tradizione filosofica, per l'importante interrogativo su ciò che è davvero pertinente all'identità sostanziale di un uomo; il luogo appare qui rivisitato da Platone rispetto a formulazioni precedenti (*Fedone*, *Repubblica*), superando, da un lato, la limitazione del valore ai beni dell'anima racchiusa in se stessa, dall'altro il punto di vista dell'identità civile, a favore di un più generale criterio antropologico.

La lunga e densa sezione centrale del dialogo (31b-53c) spiega la genealogia dei piaceri attraverso il nesso memoria-desiderio, concentrando l'attenzione sul giudizio che l'anima è in grado di formulare in merito al senso dell'esperienza e sull'indirizzo che è in grado di imprimerle. La psichizzazione dei desideri, qui annunciata in forma solenne,[64] richiama e completa lo schema interpretativo dei movimenti dell'anima, messo a punto tra il *Simposio*, la *Repubblica* e il *Fedro,* dove le modalità del ricordare e del desiderare mettevano alla prova la capacità individuale di interpretare se stessi in relazione a mondi di valori possibili.[65]

Qui, il valore interpretativo dello schema della mancanza si estende alla totalità dei processi psichici, che includono tanto i movimenti dell'anima in rapporto con se stessa, tanto i suoi compiti di *cura* rispetto alla vita naturale del corpo. Prendendo a modello questi ultimi e assumendo senz'altro dolore e piacere come indicatori di ciò che avviene nell'organismo rispetto allo stato di armonia naturale (31d), l'analisi dimostra: a) che essi appartengono interamente all'area della processualità, in quanto segnalano il senso di "corruzione" e di "reintegrazione" della *genesis* in corso e sembrano inverosimili per gli dèi (cfr. 32a-b, 32e; 33b); b) che il desiderio si spiega soltanto con la memoria di passate esperienze di piacere e di pienezza, anti-

[64] «Quindi l'argomento, che ha mostrato che è la memoria che ci fa tendere verso gli oggetti del desiderio, ha con ciò rivelato che appartiene all'anima ogni slancio e desiderio, cioè la guida di ogni essere vivente» (35d).

[65] Nel *Simposio* la sacerdotessa Diotima rivelava a Socrate che la matrice dell'*eros*, come di ogni desiderio, sta nella memoria di una «mancanza» (più o meno profonda e consapevole), che spinge l'anima a cercare ciò che è bello fuori di sé e a produrne a sua volta, *generando*; nella *Repubblica*, i desideri apparivano distribuiti in forme rivelatrici della natura dell'anima e delle disposizioni etiche prevalenti in lei, configurando modelli differenziati di identità e di consapevolezza di sé, tutti suscettibili di un'educazione armonica e virtuosa; nel *Fedro* l'attrazione erotica per ciò che è bello, o per *chi* appare tale, metteva in opera il movimento profondo della reminiscenza, fornendo nel contempo all'anima l'energia per muoversi verso un'identità ideale.

cipate con la mente all'interno di uno stato di dolore e di vuoto (34d-35c); c) che spetta all'anima valutare il grado di realtà (verità) di un piacere, formulando un giudizio sull'orientamento del processo, in relazione all'*ousia* che esso deve generare (35b-e); d) che l'anima può sbagliare, valutando i processi, per difetto di memoria o per l'intervento sulle aspettative dell'immaginazione; e che con ciò si produce una distorsione percettiva, cioè piaceri e dolori *falsi* (36c-40e).

Se la memoria guida i desideri e la rappresentazione della realtà determina la percezione del piacere e del dolore, nulla impedisce che si provi un piacere emozionalmente autentico perché ci si immagina che le cose stiano in modo diverso da come stanno, perché si gode «di ciò che non è esistito, e spesso, anzi probabilmente nella maggior parte dei casi, di ciò non esisterà mai» (40d). Dunque, poiché l'anima ha in esclusiva «la guida di ogni essere vivente» (35d), tutto dipende dallo stato delle sue cognizioni, dalla sua capacità di distinguere la verità dall'apparenza e dagli effetti dell'immaginazione, tanto nei processi naturali che concernono il corpo, tanto nei processi che riguardano lei stessa, e prima di tutto la gestione delle passioni (47e-50d).

L'intervento dell'immaginazione nella dinamica che lega memoria e desiderio risulta così un decisivo fattore di rischio per il destino degli individui: agendo in concorrenza con l'intelletto nella rappresentazione che l'anima si fa di ciò che la riguarda, l'immaginazione influenza non solo la sua valutazione delle cose (e la cognizione che ne deriva del piacere e del dolore), ma anche i processi interni di costruzione di identità, quella scrittura di sé che fa assomigliare l'anima «a un libro» (38e).[66] L'immagine suggestiva del *biblion*, il rotolo di papiro

[66] L'immagine richiama il passo del *Fedro*, dove compare la metafora della scrittura nell'anima nella discussione sull'effetto persuasivo delle parole, per sottolineare la responsabilità pedagogica di chi parla (276a-277a: sul tema cfr. F. DE LUISE, *Introduzione* a PLATONE, *Fedro. Le parole e l'anima*, Bologna

che raccoglie i segni della memoria, dice che l'anima è un libro che si va scrivendo, che può correggersi, ma in linea di massima si muove in relazione a quanto ha già registrato come vero e significativo.

Recuperata così la priorità del giudizio dell'anima, in una prospettiva di interpretazione della vita che include il piacere, il Socrate del *Filebo* può discutere seriamente, e sostanzialmente respingere, la tesi dei «nemici» del piacere, senza temere la resa alle ragioni di Eudosso. La loro domanda sul grado di realtà delle emozioni piacevoli, l'obiezione ontologica con cui ne dichiarano l'assoluta inconsistenza, il «disgusto» (44d) con cui se ne allontanano, sono utili per respingere il «sortilegio» del piacere (44c); ma i negazionisti andranno considerati buoni "testimoni" solo contro i «piaceri apparenti» e nessun «credito» dovrà essere accordato alla tesi che «tutti i piaceri sono una cessazione di dolori» (51a).

La commistione del piacere col dolore, il fenomeno ai loro occhi più significativo, non è più per Platone una buona ragione per negare interamente, come essi fanno, la *realtà* del piacere, né per ridurre a due le situazioni emozionali possibili: quella in cui domina il dolore e quella in cui si produce il piacere della liberazione dall'affanno (44b). Il Socrate platonico prende le distanze; e, appoggiandosi, ma solo in parte, sul controesempio dei «piaceri puri», persegue una strategia di riabilitazione più ampia. La revisione del valore dei processi ha già tolto all'antiedonismo radicale il suo punto di forza: la formula *genesis eis ousian*, indagata a partire dalla tensione dell'*eis*, ha reso possibile delimitare un'area di positività anche per «ciò che si produce in vista di qualcosa», anche se solo del fine del processo, considerato in se stesso, si dirà senz'altro che «cade nell'ambito del bene» (54c). La positività del piacere non an-

1997, pp. 55-69); qui il significato della figura si completa, additando nel processo di costruzione di sé il luogo in cui ogni cognizione acquisita giunge a una sintesi e determina un orientamento etico.

drà dunque cercata solo nella purezza del saldo emozionale rispetto al dolore, ma nel valore del fine cui i processi mirano.

In questo senso si confermano come «piaceri veri» quelli che ogni essere vivente prova quando si determina la «ricostituzione della propria sostanza» (32b). Il caso dei «piaceri puri»[67] (50e-52b) costituisce invece un'anomalia e un'ambiguità nel contesto della fenomenologia dei piaceri, appena ricostruita in termini di memoria e desiderio. Si può affermare che, almeno in questo caso, Platone pensi ad una forma di piacere del tutto emancipata dal rapporto con la *genesis*, cioè con la dimensione della mancanza e del dolore? La litote usata nella formula che ne definisce la purezza è piuttosto sospetta: «mancanze non percepite e non dolorose» (51b) precedono i piaceri della bellezza, mentre la purezza delle gioie dell'intelletto è garantita dal carattere *indolore* della dimenticanza (52b). Se pensiamo ai processi di rammemorazione descritti nel *Simposio* e nel *Fedro*, dove l'esperienza del bello faceva supporre un bisogno di idealità celato alla coscienza (dunque non percepito e non doloroso), il caso dei piaceri puri potrebbe chiudere perfettamente un circuito che saldi lo schema della mancanza con quello della *genesis* orientata.[68]

All'interno del circuito, la fisiologia alterata dei piaceri puri confermerebbe il vincolo che mantiene l'intera esperienza esistenziale dell'uomo *al di qua* della realtà sostanziale, dove il «buono» appare come oggetto del tendere solo attraverso il complesso lavoro interpretativo dell'anima.

[67] Vi sono incluse le emozioni piacevoli che giungono senza essere precedute da stati di mancanza, di bisogno o di desiderio doloroso, le gioie pure del godimento estetico e intellettuale, che scaturiscono spontaneamente dalla percezione di forme, colori, suoni belli in sé, o dall'esperienza conoscitiva, quando questa non è stata turbata dal peso dell'ignoranza o dal dolore della dimenticanza.

[68] Per questa prospettiva di analisi, cfr. L. NAPOLITANO VALDITARA, *Platone, Aristotele e il piacere puro*, in M. MIGLIORI (a cura di), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Brescia 2002, pp. 105-30.

Al punto d'arrivo dell'ontologia platonica dei piaceri, risultano ammessi all'area di positività del bene sia i piaceri naturali che quelli puri. A vantaggio del secondo tipo sta la qualità dell'esperienza soggettiva, in cui il vissuto della coscienza non risulta inquinato dal dolore; ma la realizzazione del fine della "vita buona" dipenderà, assai più che dalla loro purezza, dalla disponibilità dei diversi tipi di piacere a «coabitare con l'intelligenza in ogni suo aspetto» (63b). La superiorità dei piaceri puri sembra consistere piuttosto nel loro valore di soglia per il mondo stabile delle essenze, di cui custodiscono l'unica chiave d'accesso valida per l'uomo. Collocandosi oltre l'intera gamma dei processi naturali, oltre il completamento della perfezione psicofisica e psicosociale, i piaceri puri sembrano svolgere un ruolo *trascendentale* per l'esperienza umana del bene, che non può raggiungere in nessun caso uno stato di completa autosufficienza,[69] ma è in grado di spingersi fino al punto in cui l'*ousia* si rende visibile: sul gradino più basso della scala ontologica dominata dalla «misura» (primo posto) e dalla «bellezza» (secondo posto), resa comprensibile dall'«intelligenza» (terzo posto), dalle «scienze» e dalle «tecniche» per il loro contenuto di verità (quarto posto) (66a-c).

Accogliendo la forma sensibile della bellezza, i piaceri puri pongono in connessione ciò che dal lato umano fa l'attraenza del bene, con ciò che, dal lato divino, è la sua forza: «La potenza del bene si è dunque rifugiata nella natura del bello» (64e). Accedere a questo tipo di piaceri non sottrae l'uomo platonico

[69] In questo senso parla la riproposizione più argomentata della «vita mista» (59e-64b): paragonata con l'autosufficienza di un essere vivente in cui il bene fosse presente in modo permanente e completo, la vita umana si dimostra bisognosa in primo luogo del concorso di diversi fattori (memoria, intelligenza, scienza, piacere), ciascuno dei quali aggiunge qualcosa alla sua preferibilità (60c-e); in secondo luogo è costretta a selezionare anche ciò che serve alla conservazione del complesso psicofisico dell'uomo, mescolando alla «sfera divina» la «sfera umana», fino ai più umili aspetti tecnici che permettono di ritrovare «ogni volta anche la via di casa» (62a-b).

al mondo della processualità, ma gli dà la tensione giusta per preferire agli «amori delle bestie» «gli slanci di quei discorsi che sempre mirano a cogliere il vero» (67b).

6. *Oltre Platone: esiti aristotelici e prospettive epicuree*

Se il *Filebo* è l'ultima parola della lunga elaborazione platonica sul piacere, la questione è tutt'altro che chiusa nel dibattito filosofico. L'edonismo colto, con il suo retroterra di cultura medica e scientifica, ha imposto all'attenzione la logica interna dei processi naturali, con le sue implicazioni antropologiche ed etiche. Per raccogliere la sfida di Eudosso sul primato biologico del piacere e restituire all'anima pensante la guida della vita buona, Platone ha dovuto ridefinire il suo ideale di *bios*, dilatare l'ambito di mediazione tra il pensiero e l'esistenza, ridurre ulteriormente il varco alla tentazione "separatista", espressa nel *Fedone*[70] e riconvertita nel progetto di dominio politico della *kallipolis*. D'altra parte, proprio accogliendo piaceri e dolori come componenti affettive indispensabili per un'esperienza significativa della vita, Platone mantiene vivo il progetto di una politica delle emozioni, che punta a indirizzarne la potenza energetica verso finalità superiori a quelle iscritte nei processi naturali.

Su questa linea lo segue, entro certi limiti, Aristotele, ma, come vedremo, con significative differenze.

Il valore emozionale del piacere e la rilevanza del suo contributo alla felicità della vita umana sono certamente presenti alla riflessione aristotelica in modo più pressante e pervasivo. Le due trattazioni riservate al tema nell'*Etica Nicomachea*[71] so-

[70] Il desiderio dominante dell'anima filosofica, restare «tutta sola con se stessa», è un ideale di purezza intellettuale ed etica, che resta uno dei modelli più influenti del socratismo.

[71] *EN* VII 11-14 e X 1-5. Sul rapporto tra le due trattazioni, cfr. G.E.L. OWEN, *Aristotelian Pleasures*, «Proceedings of the Aristotelian Society», LXXII (1971-72) pp. 92-103.

no solo la parte più sistematica di una riflessione continua,[72] che accompagna strategicamente la ricerca del «bene propriamente umano». Com'è noto, in funzione dell'esito eudaimonistico cui mira l'*Etica Nicomachea*, il piacere compare come complemento spontaneo della felicità realizzata dal filosofo nell'attività teoretica e di quella che l'uomo virtuoso consegue nell'attività pratica, ma anche della riuscita dell'uomo comune nell'esercizio di un'attività conforme alla sua natura. Prima di trasfigurarsi nella somiglianza col modello divino, il piacere aristotelico attraversa il tessuto relazionale ed affettivo in cui si costituisce il senso della vita, qualificandosi come significativo supporto al finalismo intrinseco della vita umana e alla realizzazione delle virtù di specie: così il virtuoso, amico di se stesso e dei suoi simili, è indotto a godere di ogni aspetto della forma di vita che ha scelto.[73] L'idea guida dell'etica di Aristotele, che il piacere sia una componente intrinseca del *bios* virtuoso,[74] prende forma a partire da un modo di pensare la vita che vuole essere vicina al sentire comune, prima di darne una chiave di lettura, e che non nasconde la sua simpatia per la semplicità dello schema naturalistico.

«Vivono con piacere non tutti quelli ai quali, in quanto vivono, capita di godere, ma quelli ai quali il vivere stesso è gradevole e godono il piacere che viene dalla vita». Così scriveva il

[72] Su questo punto cfr. quanto sostiene R. Laurenti in P. COSENZA - R. LAURENTI, *Il piacere nella filosofia greca*, Napoli 1993, pp. 185-95; Laurenti ha raccolto i testi aristotelici sull'argomento in ARISTOTELE, *Scritti sul piacere*, Palermo 1989.

[73] Particolarmente significativi, in questo senso, sono i capp. 4, 8, 9, 12 del libro IX, sul costituirsi del senso e del piacere di vivere nel sistema delle relazioni umane, a partire dall'amore di sé.

[74] Il modo di vivere di chi predilige le «azioni secondo virtù», sottolinea Aristotele, «non ha affatto bisogno che si aggiunga il piacere, come se fosse una specie di decorazione posticcia, ma ha il piacere in se stesso» (*EN* I 9 1099a15-16).

filosofo nel *Protrettico*, per aggiungere subito dopo: «Dunque attribuiamo il vivere allo sveglio più che al dormiente, più all'intelligente che allo stupido, e diciamo che il piacere che viene dalla vita è quello che deriva dall'uso dell'anima: è questo il vero vivere».[75] Nel dibattito accademico di cui era stato testimone e protagonista la posizione di Aristotele deve essere stata molto vicina a quella di Eudosso,[76] se ancora nella sistemazione definitiva dell'*Etica Nicomachea* i suoi argomenti sono così attentamente considerati e discussi. L'apprezzamento per chi «pare che abbia bene difeso la causa del primato del piacere» (I 12 1101b27-28), dichiarandolo proprio degli dèi, segnala, in apertura della ricerca sul bene umano, il piano alto della sfida; la spontaneità con cui tutti gli esseri viventi identificano il bene nel piacere[77] (schema base del naturalismo di Eudosso) gli for-

[75] *Protr.* fr. 14 Ross, in ARISTOTELE, *op. cit.* (n. 72), p. 27.

[76] L'attrazione di Aristotele per l'impostazione di Eudosso lascia tracce teoriche importanti nella sua concezione del piacere come intrinsecamente connesso alla vita e alle dinamiche costruttive della natura, perfettamente compatibile, d'altronde, con lo schema del finalismo biologico; platonica resta la problematica dell'orientamento dei processi e della funzione di guida dell'anima, nel quadro di una concezione gerarchica della realtà, tanto più attenta a sottolineare i salti di livello (tra biologia, prassi umana e scienza), quanto più cerca garanzie per l'unità della *physis*. Sulle operazioni di sistemazione di Aristotele della questione del piacere, tra naturalismo eudossiano e perfezionismo platonico, sono importanti le osservazioni di Renato Laurenti (in ARISTOTELE, *op. cit.* (n. 72), pp. 165-201 (in particolare le pp. 170-71 e pp. 186-95), che spiegano bene il ruolo peculiare del piacere nel raccordare i diversi piani di espressione dell'anima, segnalando l'adesione continua dell'intero soggetto umano alle forme dell'autorealizzazione.

[77] «Eudosso riteneva che il piacere è il bene, perché diceva di vedere che ogni essere, sia razionale sia irrazionale, tende al piacere – in ogni caso l'oggetto della scelta è ciò che giova, e lo è al massimo grado la cosa più eccellente; e il fatto che tutti gli esseri sono portati verso il piacere indica che esso è per tutti la cosa migliore, infatti ciascuno si procura il bene per lui, come ad esempio il cibo, e quindi ciò che è bene per tutti, e che tutti perseguono, è il bene» (X 2 1172b 9-14, trad. it. di C. Natali).

nisce la chiave per sconfiggere l'antiedonismo filosofico degli accademici.

Punto di riferimento negativo per la discussione sul piacere (VII 12-13) appaiono invece le tesi rigoriste, attribuibili all'accademico Speusippo, che aveva formulato contro il piacere l'accusa più radicale sul piano ontologico: il piacere non può mai essere un bene perché coincide, in natura, con i processi generativi che colmano stati di mancanza, convive con il dolore e, nel migliore dei casi, ne segnala l'assenza. I più moderati, che negano valore solo ai piaceri malsani e dannosi, non toccano la questione decisiva: "l'inconsistenza ontologica" del piacere, misurabile nella logica oppositiva della *genesis,* dove piacere e dolore si bilanciano, cessando di esistere entrambi quando il fine naturale è raggiunto. È il motivo per cui il piacere non potrebbe essere considerato il sommo bene (*to ariston*): perché «non è un fine, ma un processo di generazione (*genesis*)» (VII 12 1152b22-23).

La soluzione aristotelica consiste nel distinguere il piacere dai processi e nel risolvere i piaceri in attività in sé perfette: le attività di questo tipo, depositarie di virtù, possono tendere a colmare carenze naturali, ma esprimono in se stesse pienezza, non mancanza; anzi, nella misura in cui rendono pienamente attuali le disposizioni naturali, sono fini in sé. Più precisamente, Aristotele identifica, nei processi generativi che ricostituiscono uno stato di benessere, almeno un aspetto depositario di valore in sé e non contaminato dallo stato di mancanza: l'attività (*energeia*) stessa come capacità pertinente a ciò «che resta integro dello stato naturale» (VII 13 1152b35-36), nel corso del processo; il che diventa pieno godimento della capacità naturale medesima, colmata che sia la carenza.

La commistione di piacere e dolore, di piacere e mancanza, nei processi a somma negativa o nulla, non dice perciò l'essenza del piacere: «i piaceri non sono forme di generazione» (1153a9). La loro presenza nei processi naturali li connette piuttosto all'intrinseca struttura finalistica della *physis*: «tutto ciò che è per natura ha qualcosa di divino in sé» (VII 14

1153b32-33);[78] e la spontaneità con cui tutti gli esseri viventi cercano il piacere potrebbe davvero segnalare la sua necessaria appartenenza all'area del sommo bene, come sostiene l'interlocutore privilegiato Eudosso e come sosterranno indirettamente gli stoici con la teoria dell'*oikeiosis*.

Se la percezione emotiva del piacere segnala dunque il possesso di una perfezione virtuosa in atto, nulla impedisce di ipotizzare che il sommo bene possa essere «un certo tipo di piacere» (VII 14 1153b12); né di avvicinare a questo il modello di felicità degli dèi (la tradizionale «quiete», priva di tensioni perché senza bisogni), coniando il geniale ossimoro «attività [...] consistente nell'immobilità» (*energeia akinesias*: VII 15 1154b27),[79] che dilata al massimo l'elasticità di un sistema imperniato sul valore dell'agire.

Nel libro X, dove questo modello d'azione fissa il vertice delle possibilità di realizzazione umana, il rigorismo antiedonista viene dichiarato senz'altro un'alternativa insensata.[80] Ma, se si deve chiudere la strada ai negazionisti, incapaci di spiegare la disposizione unanime degli esseri viventi, è necessario anche di-

[78] Cfr. anche X 2 1173a4-6, dove si completa il significato del ricorso al finalismo interno, che supera la differenza tra uomini e animali: «E poi, forse, anche negli esseri inferiori c'è qualcosa di naturale, buono, superiore a ciò che essi sono in sé, che persegue il loro proprio bene». Per il tema della natura biologica come regno della finalità, cfr. *Part. an.* I 5 645a16-26: «in tutte le realtà naturali c'è qualcosa di meraviglioso. E come Eraclito, a quanto si racconta, parlò a quegli stranieri che desideravano rendergli visita, ma che, una volta entrati, ristavano vedendo che si scaldava presso la stufa di cucina (li invitò ad entrare senza esitare: «anche qui, disse, vi sono dèi»), così occorre affrontare senza disgusto l'indagine su ognuno degli animali, giacché in tutti v'è qualcosa di naturale e di bello. Non infatti il caso, ma la finalità è presente nelle opere della natura e massimamente; e il fine in vista del quale esse sono state costituite occupa la regione del bello» (trad. it. di M. Vegetti).

[79] Cfr. anche X 8 1178b18-19, a proposito dell'attività contemplativa degli dèi: «essi vivono e quindi sono in attività, poiché certo non dormono».

[80] «Quelli che obiettano che ciò cui tutti tendono non è bene, c'è pericolo che non dicano nulla di sensato» (X 2 1172b37-1173a1).

fendere meglio la causa della virtù come fine specifico dell'uomo. E, agli occhi di Aristotele, la soluzione platonica che affianca al piacere l'intelligenza (il riferimento alla tesi della «vita mista» del *Filebo* sembra esplicito) appare troppo debole: mentre riesce a contestare la pretesa del piacere a collocarsi da solo al vertice dei beni, incrina la possibilità del primato dell'intelligenza[81] e mette in pericolo l'autosufficienza della virtù, come unica fonte del «bene propriamente umano». Da questo punto di vista, se il finalismo biologico andava corretto per evitare di vincolare l'anima ai cicli naturali, la soluzione platonica andava ripensata, per eliminare dall'ideale della vita buona ogni aspetto di compromesso con l'imperfezione e la mancanza.

La soluzione di Aristotele punta ad escludere completamente la connessione con la *genesis*, rafforzando la psichizzazione platonica del desiderio e stringendo il nesso del piacere con l'attività virtuosa, per dargli la stabilità e la consistenza di uno *stato* in sé perfetto. Una volta legata la valutazione del piacere a quella dello stato o attività (dell'anima) da cui proviene, è possibile istituire una gerarchia di valore tra i suoi tipi e, soprattutto, salvare integralmente la sua positività come segnale di fruizione di una capacità in atto, senza rapporto con il bisogno. Ai detrattori bisogna concedere due punti: che non sempre il piacere segnala un bene;[82] che alcune cose, meritevoli del

[81] Riferendo dell'argomentazione usata da Platone contro Eudosso per negare il primato del piacere, così commenta Aristotele: Platone ha ragione a dire che la preferibilità del piacere non dimostra che esso si identifichi con tutto il bene né lo qualifica come il bene più alto, perché, se qualcosa (l'intelligenza) può renderne preferibile un'altra (il piacere) aggiungendosi ad essa, vuol dire che questa non è il massimo in sé. Ma l'argomento potrebbe ritorcersi anche contro la seconda componente della «vita mista»: «È chiaro anche che non potrà essere il bene nessun'altra tra le cose che divengono maggiormente preferibili se unite con uno dei beni in sé» (X 2 1172b 32-33); dunque neanche la riflessione, l'intelligenza o la virtù da sole.

[82] «Ora, ci sembra essere abbastanza chiaro che il piacere non è il bene, e che non ogni piacere è preferibile» (1174a9-10).

nostro impegno come fini in sé, non sono piaceri.[83] Ma resta esclusa, con l'idea che i piaceri siano processi, la connessione organica con l'imperfezione, il difetto, il dolore.

Posto così il principio da cui reimpostare «la questione dall'inizio» (X 3 1174a13-14), il piacere appare «qualcosa di completo (*holon*)» (1174a17), che può essere associato ad ogni tipo di attività naturale, migliorandola dal lato della percezione soggettiva: «il piacere perfeziona l'atto»;[84] e, in questo senso, completa «anche il tipo di vita che si desidera; quindi a ragione si persegue anche il piacere, dato che per tutti esso rende perfetta la vita ed è ciò che scegliamo» (4 1175a15-17).

Nel fissare la connessione, Aristotele sta molto attento a rispettare l'autosufficienza della virtù: il piacere non deve aggiungerle preferibilità, ma risultare un'implicazione necessaria della sua presenza; deve apparire come la virtù stessa, vista dal lato del vissuto emozionale, scaturirne spontaneamente e giustamente, come l'amore di sé dal virtuoso. La connessione del piacere con l'attività ben riuscita è la chiave di volta di un intero sistema di piccole felicità, ciascuna racchiusa nell'autonomia di un'azione o di una forma di vita, ciascuna capace di sprigionare emozioni piacevoli.

È anche ciò che permette ad Aristotele di collocare la vita filosofica al vertice delle vite possibili per un uomo. Nei capitoli 7-8, Aristotele delinea il modello di vita fondato sull'attività teoretica come forma eccellente di realizzazione umana, accogliendo come verosimile l'idea che essa sia anche il modo di vivere più denso di piacere, perché basato sull'esercizio intensivo della parte "divina" della mente.

[83] «Ci potremmo impegnare in molte cose, anche se non ne derivasse mai alcun piacere, come nel vedere, nel ricordare, nel sapere, nel possedere le virtù» (1174a3-5).

[84] Cfr. 4 1174b23, 32-33; 1175a15. Più precisamente, il piacere si accompagna all'atto «come una perfezione sopraggiungente (*epiginomenon*)» (1174b33-34).

«Rendersi immortali»[85] è il verbo che sintetizza il livello di autonomia e perfezione di questo stato di felicità, in un crescendo che giunge in qualche modo oltre il limite delle possibilità e dei desideri antropologici. Poiché contemplare è l'unico tipo di azione che si possa attribuire a esseri perfetti e beati come gli dèi, privi di ogni tensione o desiderio d'altro che non siano già, l'attività e il piacere del filosofo si combinano in una forma di vita che esclude definitivamente l'instabilità dei processi generativi, con cui comunque deve fare ancora i conti l'uomo pratico nell'esercizio della sua virtù. L'uomo teoretico giunge dunque a una forma di identità completamente stabile, in cui la perfezione della virtù intellettuale equivale al possesso perenne del bene[86] e il piacere di vivere corrisponde alla beatitudine degli dèi. La sua felicità sarà il vissuto intensivo di un'attività calma e perfetta come il piacere che le è proprio.

Aristotele conclude così la sua ricerca del «bene propriamente umano» indicando come accessibile all'uomo un modello di vita sottratto al tempo, tanto nella sua intrinseca perfezione, quanto nella percezione soggettiva del piacere come pienezza di sé. La sua "chiusura" del dibattito accademico è anche un prendere le distanze dalla soluzione che Platone aveva dato nel *Filebo* ai dilemmi del piacere, vincolandone la positi-

[85] *Athanatizein* (7 1177b34). Il verbo è un *hapax* nell'opera di Aristotele e viene usato in un contesto dai toni enfatici e solenni, che sembrano evocare una pretesa sapienziale di sapore arcaico nel nuovo contesto intellettuale. Un'importante ipotesi interpretativa su questo passo e sulle prospettive laiche di immortalità in Aristotele si trova in M. VEGETTI, *Athanatizein. Strategie di immortalità nel pensiero greco*, «Aut Aut», 304 (2001) pp. 69-80.

[86] Con la formula «possedere il bene per sempre» (206a), Diotima sintetizzava nel *Simposio* il sogno di felicità degli uomini, dimostrando la sua illusorietà per esseri situati nella «mancanza» dei processi generativi. La felicità dell'uomo teoretico di Aristotele appare come una soluzione alternativa rispetto alla seconda formula (erotico-demonica) con cui Diotima rispondeva al quesito socratico sulla felicità possibile per l'uomo: «generare nel bello» (206b e 206e) per rendersi immortali producendo pensieri, istituzioni e opere creative, capaci di lasciare la loro traccia nel tempo.

vità al giudizio dell'anima sui processi in corso e alla sua capacità di orientamento nel mondo della *genesis*.

Messi a confronto, i due modelli appaiono significativamente divergenti. È abbastanza chiaro che Platone non crede di poter garantire al filosofo né la pace dei sensi, né quella della ragione. La scelta di mantenere attivo lo schema della mancanza e l'erotismo della ragione gli impedisce di chiudere l'identità filosofica in un rapporto autoriflessivo, come quello che permette al soggetto aristotelico di raggiungere il pieno godimento di sé nell'attività riuscita. Benché entrambi giungano alla legittimazione di un ordine dei piaceri, contro la svalutazione radicale dei negazionisti, la revisione ontologica assume referenti diversi (la tensione verso il fine dell'*ousia* per Platone, il valore in sé dell'*energeia*, per Aristotele), e mette capo a due modelli di identità differenti: in Aristotele, l'analisi conquista la stabilizzazione del soggetto nella perfezione della virtù; in Platone, l'obiettivo sembra piuttosto mantenere attivo il dinamismo che orienta lo squilibrio costitutivo dell'uomo. In questo senso, neppure i piaceri teoretici e i piaceri puri sono la stessa cosa: con i primi, il filosofo aristotelico si conquista il diritto di amare se stesso come solo un dio può fare, cioè senza più uscire dai suoi pensieri; con i secondi, il filosofo platonico porta uno sguardo dal basso alla scala gerarchica dell'*ousia*, ricevendo un segnale di benvenuto dal mondo che resta oggetto del suo desiderio.

Si potrebbe ritenere meno riuscito o incompiuto il percorso platonico di legittimazione dei piaceri, come propone Linda Napolitano Valditara in una stimolante analisi.[87] Ma, pur con-

[87] L. NAPOLITANO VALDITARA, *art. cit.* (n. 68). Mostrando come, anche nell'apparente anomalia dei «piaceri puri», permanga lo schema esplicativo basato sulla «mancanza» (*endeia*), la studiosa conclude dichiarando fallito il tentativo platonico di distinguere la loro peculiarità (il loro *eidos*) con un «diverso meccanismo di produzione» (p. 118), riuscito quello di Aristotele, che «costruisce la sua definizione della *hedone*» «*divergendo* da Platone e dall'Accademia» (p. 130).

dividendo interamente la rilevazione della divergenza, credo che la valutazione comparativa sottostimi il valore della scelta platonica di conservare lo schema della mancanza, che resta a caratterizzare la sua lettura della figura antropologica. Quanto al potere esplicativo dei due modelli nella fisiologia del piacere, sarebbe interessante porre a confronto la validità del modello aristotelico nel descrivere stati emotivi di piacere intenso, legati al "flusso" della riuscita,[88] con la diversa produttività del modello platonico, tarato per interpretare un altro importante fenomeno: la creatività degli stati (dolorosi) di desiderio e innamoramento, generatori di un diverso tipo di "flusso" energetico (come, platonicamente, aveva compreso Freud).

Si coglie qui il punto nodale di una differenza strategica strutturata su più piani. Aristotele spezza la trasversalità dell'eros platonico, che unifica la vita dell'anima imprimendole una *dynamis*, per ottenere una triplice stabilizzazione (al livello dei cicli naturali, del circuito sociale dell'*ethos*, delle pratiche del sapere), nell'attualità (*energeia*) delle virtù e dei loro piaceri d'esercizio. Ma l'autonomia che il soggetto umano conquista per i piani alti della psiche è ottenuta al prezzo di una dissociazione interna: dalla sessualità, dalla relazionalità affettiva, dallo stesso desiderio di sapere, dimenticato nell'esercizio perfetto di capacità e definitivamente rimosso nello stato di felicità teoretica.[89]

[88] Cfr. *ivi*, pp. 128-29, per l'interessante confronto, condotto dalla studiosa, tra la spiegazione aristotelica della fenomenologia del piacere e i più recenti risultati della ricerca neurofisiologica.

[89] Cfr. M. VEGETTI, *Piaceri aristotelici*, in L. MONTONERI (a cura di), *op. cit.* (n. 11), pp. 159-68. Scegliendo come chiave di lettura la "ri-somatizzazione" aristotelica del piacere sessuale, funzionale ad una strategia di purificazione dei piaceri, Vegetti mostra l'ampiezza strategica della manovra di allontanamento dall'antropologia platonica, e gli effetti mortificanti della "de-psicologizzazione" del desiderio sessuale sulla sfera relazionale, a partire dalla riduzione dell'esperienza erotica dell'altro a una sorta di "paradigma autoerotico" (per quanto la necessità del dualismo sessuale resti intrinsecamente sostenuta dal finalismo biologico).

Attenti soprattutto agli aspetti costruttivi dei processi, i due filosofi oppongono comunque entrambi il perfezionismo, dinamico o energetico, dei loro piaceri buoni a un'alternativa radicale, la cui possibilità si stava delineando alla confluenza tra le ricerche naturalistiche e il razionalismo etico: la possibilità di intendere il piacere come una forma di pienezza della coscienza e della vita, assiologicamente autosufficiente, su cui Epicuro avrebbe costruito il fine di una saggezza senza turbamento.

Anti-epicurea *ante litteram* potrebbe sembrare, da questo punto di vista, la critica platonica allo stato di «calma» (IX 583b-584a). Contestando il valore di fine ultimo alla condizione che segna il limite tra il piacere e la sofferenza nella dinamica processuale dei desideri, Platone strappava argomenti all'uso negazionista, per dire che la felicità non può coincidere con la semplice assenza di dolore: chi si accontenta di soddisfare, ciclicamente o compulsivamente, stati di bisogno, non ha la minima idea di che cosa sia la vera positività del piacere, legata, per Platone, all'acquisizione di fini che si collocano oltre le necessità naturali; chi non ha mai rivolto «lo sguardo a ciò che è veramente alto» (586a), si muove nella vita come un animale, cioè senza aspirazioni adeguate alla possibilità umana di perfezionarsi e godere del perfezionamento.

È invece consapevolmente antiplatonica, e in parte anche anti-aristotelica, l'operazione di fusione tra ἀγαθόν e ἡδύ, che Epicuro compie, ben conoscendo gli argomenti accademici che differenziano, sul piano ontologico ed etico, il bene dal piacere.[90] Epicuro sa anche, e in questo è in parte d'accordo con i «nemici del piacere», che la *kinesis* si associa ad uno stato di imperfezione, e il bisogno ad una condizione di dipendenza e di dolore; ma la sua soluzione non è vincolata, come quella di

[90] Su questo punto e, più in generale, sulla valutazione comparativa dell'edonismo epicureo in rapporto ai modelli platonico e aristotelico, è importante la sintesi di R. Laurenti, in P. COSENZA - R. LAURENTI, *op. cit.* (n. 72), pp. 247-61.

Platone e Aristotele, a salvaguardare una gerarchia di valore, all'interno del movimento psichico, che disciplini la volontà e l'azione. Gli è possibile perciò un'operazione più radicale: fare del piacere uno stato della sensibilità che esclude il movimento, come espressione di tensione e di sofferenza psichica, collegandolo esclusivamente alla percezione naturale di funzionalità, presente o memorizzata.

L'operazione sarebbe poco originale (simile ad altre prescrizioni di autoriduzione dei desideri) e si esporrebbe realmente alla critica platonica della «calma», se si limitasse a sostituire l'obiettivo positivo del piacere con il progetto recessivo di allontanamento del dolore, che renderebbe del tutto negativo il fine della sensibilità. In realtà, come ha mostrato la penetrante e ormai storica lettura di Jean Fallot, Epicuro ha indicato la via per liberarsi dalla multiforme tensione dei desideri, principalmente rintracciando un unico e stabile "fondamento biologico" dell'esperienza felice: il fatto che «la vita stessa è un piacere, che oltre al piacere c'è il piacere di essere, e che è ad esso che noi siamo attaccati, quando crediamo di cercare i piaceri e fuggire i mali».[91] Leggendo nella pienezza di questo piacere il valore di «una costante, che non può né aumentare né diminuire»,[92] si comprende perché non ha senso, nella logica dell'edonismo epicureo, dedicare sforzi, e dunque sofferenze, alla conquista di un numero maggiore, o di una presunta qualità più elevata, di piaceri particolari: il piacere puro dell'esistenza non ne sarebbe incrementato, mentre la sua percezione risulterebbe ostacolata dal pungolo doloroso del desiderio. Prefiggersi il fine di conservare il piacere della pienezza sensibile non impedisce di gustare il multiforme fluire dei piaceri empirici, ma fissa il limite entro cui tutti potranno essere accol-

[91] J. FALLOT, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro* (1951), trad. it. Torino 1977, p. 59.

[92] *Ivi*, p. 61.

ti. Così, la teoria del piacere «catastematico»[93] si poneva in concorrenza con la positività piena dei piaceri puri platonici e con l'attualità dei piaceri d'esercizio aristotelici, sottraendosi, almeno in parte, all'accusa platonica, *ante litteram,* di inconsistenza. Più vicino alla soluzione aristotelica, per il comune riferimento al fondamento biologico e alla continuità "virtuosa" del piacere di vivere, lo schema epicureo si distingueva per la sua scelta antropologica rigorosamente immanentista, antiperfezionista e "laica", nella sua adesione incondizionata alle ragioni della vita. A questo modello etico, che dispiega la sua ricchezza nell'autonomia dell'esperienza psicofisica[94] e taglia i ponti con la sublimazione, si opponeva frontalmente solo l'erotismo platonico del "bello" e del "buono": un progetto che si sforzava di ricucire il filo socratico dell'attraenza del bene, dopo averlo spezzato, riempiendo di piacere la tensione ideale di una vita buona.

Fulvia de Luise

[93] Sulle fonti e sull'analisi del concetto, confrontato con il piacere «cinetico», cfr. R. Laurenti, in P. COSENZA - R. LAURENTI, *op. cit.* (n. 72), pp. 252-55. L'ammissione del movimento nella forma di una *kinesis* «lieve», contrapposta alla *kinesis* «violenta» del dolore, non incrina la stabilità di un modello di piacere che non dipende, come accadeva al modello cirenaico, dalla disponibilità occasionale di piaceri nell'istante percettivo.

[94] G. GIANNANTONI, *art. cit.* (n. 11), p. 92, a differenza di Fallot, coglie, nella fondazione di quest'etica mondana, il limite del negativismo, per la sostituzione del «motivo decisivo dell'attraenza del bene» con quello della «repulsione del male».

[*M*] *L'immagine dell'anima e la felicità del giusto*

1. *Giustizia e ingiustizia: il nuovo scenario dell'anima*

Mostrare che solo l'uomo giusto è felice rappresenta la posta in gioco di tutta la seconda parte del libro IX, e la rilevanza di questo tema è testimoniata proprio dall'ampiezza delle argomentazioni dispiegate da Socrate. Sono ben tre le prove che vengono avanzate, sulla base delle quali giungere a formulare un giudizio definitivo, reso con piena cognizione di causa. Se la prima si è dimostrata di tenore etico-politico, delineando un quadro esauriente dell'infelicità della vita dell'ingiusto, e del tiranno che ne rappresenta il paradigma più compiuto, le altre due coinvolgono più direttamente gli scenari psichici connessi con i comportamenti rispettivamente giusti e ingiusti.[1] Torna qui in primo piano quella struttura tripartita dell'anima che è

[1] A 580c10, al termine della serie di argomentazioni destinate a mostrare che l'ingiusto, impersonato privilegiatamente dal tiranno, è l'uomo più infelice, Socrate afferma di aver prodotto «la nostra prima prova» (ἡμῶν ἡ ἀπόδειξις μία): egli allude, con questo, all'indagine condotta nelle pagine 576c-580a (su cui cfr. qui [*I*]) e al tempo stesso prospetta lo sviluppo successivo della discussione, che prevede il ricorso a una seconda prova, concernente il tema del piacere. Si tratta anzitutto di esaminare i piaceri connessi a ciascuna delle tre parti dell'anima, poi di indagare lo statuto ontologico della *hedone* (cfr. qui [*L*]). Il termine *apodeixis* che compare in 580c10 sembra possedere il significato giuridico di prova: occorre valutare – in una sorta di processo – l'attendibilità delle argomentazioni relative all'equiparazione tra vita giusta e vita felice.

stata tematizzata nel libro IV: anzitutto, si tratta di valutare i tipi di piacere che contraddistinguono ciascuna parte, poi di indagare nuovamente proprio la configurazione di ogni componente e di tornare a verificare quale sia il rapporto che si instaura tra le tre parti in relazione allo svolgimento di azioni giuste o ingiuste.

A rendere necessaria la ripresa di una discussione già svolta in modo apparentemente esauriente è l'intento di contrastare definitivamente la tesi di cui Glaucone si è fatto portatore nel libro II, e che viene qui riproposta: «commettere ingiustizia giova all'uomo perfettamente ingiusto, ma che viene reputato giusto» (τῷ τελέως μὲν ἀδίκῳ, δοξαζομένῳ δὲ δικαίῳ: 588b3-4). Per mostrare come l'ingiustizia camuffata da giustizia non rechi alcun vantaggio, è necessario ripercorrere il tragitto che conduce dalla *doxa* alla *aletheia*, dalla finta alla vera giustizia: questa operazione non può che coinvolgere la dimensione dell'anima, poiché si tratta di risalire dall'azione alle dinamiche psichiche che la determinano, e giungere, di conseguenza, a una valutazione etica.

Nel libro IV è già emerso con chiarezza che la giustizia consiste nella corretta e armonica disposizione delle parti dell'anima. In quella sede, si è affermato che la *dikaiosyne* non riguarda la condotta esteriore dell'individuo, bensì quella interiore, e specificamente «l'io e le sue funzioni» (443d): il rispetto della gerarchia tra i ruoli realizza l'ordine interiore, condizione indispensabile per l'agire virtuoso. Ora, nel libro IX, queste indicazioni non appaiono più sufficienti. Occorre mostrare «quali siano gli effetti, rispettivamente, del commettere ingiustizia e del compiere azioni giuste» (588b) riconfigurando la partizione interna all'anima, riproponendo in una nuova prospettiva la tripartizione.

Il percorso argomentativo comporta l'elaborazione di un'immagine. Non è la prima volta che Socrate ricorre, nella *Repubblica*, a questa strategia. Nel libro VI, al fine di descrivere le condizioni in cui vivono i veri filosofi nella città attuale, egli

costruisce la complessa *eikon* della nave-città: questa costruzione discorsiva appare funzionale a chiarire, per via metaforica, uno stato di cose particolarmente difficile da spiegare.[2]

Oltre alla natura del procedimento argomentativo, un altro elemento sembra connettere tra loro i contesti del libro VI e del libro IX: il carattere composito dell'immagine che Socrate si incarica di produrre. Se, nel proporre l'*eikon* della nave, egli sottolinea il suo carattere ibrido, e invoca come paragone quello con «ircocervi o simili figure» (488a6-7) dipinti da fantasiosi pittori, ora cita, per indicare la struttura interna all'anima, una serie di personaggi mitologici altrettanto multiformi. «Chimera, Scilla, Cerbero e parecchie altre»: ecco dunque le nature, costituenti un'unità, ma composte da «molte sembianze diverse» (588c3-5), capaci di fungere da referente analogico per indicare la pluralità di elementi che popolano lo scenario psichico.

Lo stesso Socrate afferma di attingere, qui, al patrimonio mitologico più arcaico, che narra della generazione di simili *palaiai physeis*. È immediato, anzitutto, il riferimento alla *Teogonia* di Esiodo che, dispiegando il quadro complessivo delle genealogie divine, racconta l'origine di esseri compositi come Chimera e Cerbero. La loro nascita è riconnessa all'accoppiamento di esseri mostruosi: Echidna, la vipera, «dal cuore violento» (297) con Tifone, «terribile, iniquo e violento» (307). Chimera viene descritta come «terribile, grande, veloce e forte» (320), dotata di tre teste, di leone, di capra e di serpente, e il cui corpo risulta composto, conseguentemente, da elementi tratti da ciascuno di questi tre animali: «davanti leone, drago di dietro, nel mezzo [...] capra» (323). Cerbero, posto a guardia del mondo dell'oltretomba, è «crudele, di Ade il cane dalla vo-

[2] La particolare propensione di Socrate a costruire immagini è sottolineata non senza ironia da Adimanto in VI 487e6, ma proprio in questo passo Socrate stesso dichiara che l'*eikon* rappresenta il mezzo adeguato a risolvere «un problema di così difficile soluzione».

ce di bronzo» (311), dotato di cinquanta teste.[3] Scilla, un essere altrettanto terrificante, è descritta da Omero nell'*Odissea* come «un mostro pauroso», dotato di dodici piedi e di sei colli lunghissimi, su ciascuno dei quali si innesta «una testa da fare spavento». Essa si nasconde in una grotta profonda, pronta ad afferrare animali e uomini che si avventurino nelle vicinanze (XII 85-100).

Attraverso il paragone con queste nature composite, Socrate dà conto, icasticamente, della configurazione complessa dell'anima. Occorre tuttavia specificarne più determinatamente la struttura, ed ecco che si procede a un'ulteriore e più analitica definizione delle componenti riscontrabili al suo interno.

Il procedimento seguito in questo contesto presenta innegabili punti di contatto con quello adottato nel *Fedro*. All'inizio del dialogo, Socrate, passeggiando con Fedro fuori dalle mura di Atene, si trova a passare nel luogo in cui, secondo la tradizione, Borea avrebbe rapito Orizia: egli si dichiara del tutto disinteressato a fornire un'interpretazione razionale del mito, sostenendo di dover concentrare i suoi sforzi, piuttosto, sulla conoscenza di sé, della sua anima.[4] A questo riguardo, si affaccia il tema della complessità che caratterizza lo scenario psichico, rispetto al quale Socrate mostra la propria incertezza. Ecco prospettarsi un'alternativa: si chiede se lui stesso si configuri come una belva (*therion*) più complessa di Tifone, e più

[3] Come rileva B. SNELL, *Il mondo degli dèi in Esiodo*, in *La cultura greca e le origini del pensiero europeo* (1956), trad. it. Torino 1963, pp. 79-80, Esiodo, «che si propone di dare un quadro realistico del mondo, non può fare come se le ombre non esistessero»: si spiega così la rilevanza che assume, nella sua *Teogonia*, il ruolo assunto dalla generazione della Notte, da cui derivano esseri mostruosi e inquietanti.

[4] Socrate dichiara, a 229e, di non essere in grado di giungere all'*epanorthosis*, cioè alla spiegazione razionale dei racconti mitici, che i Sofisti pretendono di produrre, e al tempo stesso si trova in difficoltà riguardo al significato della frase – «Conosci te stesso» – che compare sul tempio di Delfi.

soggetta al *typhos* di lui, oppure se si delinei come un «animale (*zoon*) più domestico e più semplice» (230a).

Tifone appartiene al novero di quelle figure mitologiche arcaiche cui Socrate allude nel libro IX della *Repubblica*: secondo il racconto esiodeo, è generato da Gea, la Terra, che si unisce a Tartaro. «Le sue braccia son fatte per opere di forza/e i piedi sono instancabili, di quel forte dio, e dalle spalle/nascono cento teste di serpe, di terribile drago/di lingue nere vibranti» (*T.* 824-26).[5] Da ognuna delle sue bocche erutta fuoco, ed emette orribili suoni, simili di volta in volta ai versi del toro, del leone, del cane. Accoppiandosi con Echidna, Tifone genera, come si è visto, una discendenza di altri terribili mostri, come Chimera e Cerbero. Egli appartiene alla stirpe dei Titani, che contendono a Zeus il dominio del mondo, ed è destinato, come i suoi compagni, ad essere sconfitto nella terribile battaglia che determina il trionfo degli dèi olimpi.[6]

Nel *Fedro*, Platone si compiace di costruire un gioco di parole che connette il nome di Tifeo, altra denominazione di Tifone, con *typhos*, la boria, l'alterigia: dichiarando di doversi interrogare sulla propria natura, Socrate intende appurare se sia presente in lui quell'inutile vanità che assomiglia in tutto al fumo misto a fiamme emanato dalle molteplici teste del gigante mitologico.[7] Egli auspica, a questo riguardo, di poter rappresentare un animale più mite e domestico, non uno *therion*, co-

[5] Le traduzioni dei passi della *Teogonia* citate in questo lavoro sono di G. ARRIGHETTI, *Esiodo. Teogonia*, Milano 1984.

[6] Su questo conflitto, destinato a essere raffigurato costantemente sui fregi dei templi insieme ad altri episodi che, nell'immaginario greco, manifestano la vittoria della civiltà e della razionalità sull'animalità e sulla barbarie, cfr. F. VIAN, *La guerre des Géants*, Paris 1952.

[7] Il condurre una vita improntata alla *atyphia*, cioè alla modestia, rinunciando a tutti i beni esterni, da cui derivano le gratificazioni sociali, appare centrale nell'insegnamento di Antistene, che si riconnette alla lezione socratica: cfr., al riguardo, F. DECLEVA CAIZZI, *Τύφος: contributo alla storia di un concetto*, «Sandalion», III (1980) pp. 57-66, ora in M. BILLERBECK (Hrsg.), *Die*

me Tifone, bensì uno *zoon*, privo di quella terribilità che inerisce agli esseri primigeni delle teogonie arcaiche. Tornando più oltre a interrogarsi sulla natura dell'anima, Socrate presenterà una nuova immagine, e si tratterà della celebre *eikon* della biga alata, che prospetta tre parti, rappresentate dall'auriga e dai due cavalli, l'uno eccellente, formato dagli elementi migliori, l'altro «tutto il contrario» (246a-b).[8]

Se nel passo iniziale del *Fedro*, come si è visto, Socrate dichiara di dover ancora pervenire alla conoscenza di sé, nel libro IX della *Repubblica* mostra ben altra certezza sia rispetto alla pluralità delle componenti psichiche sia riguardo alla loro configurazione. La descrizione che propone a Glaucone è precisa in tutti i particolari, tanto da poter costituire un modello esauriente per plasmare le figure corrispondenti. L'immagine dovrebbe infatti essere foggiata con un procedimento scultoreo: solo il *plattein* di un materiale duttile, come ad esempio la cera, viene dichiarato idoneo a rendere efficacemente i contorni delle nature psichiche che Socrate si appresta a descrivere. Quegli antichi esseri mitologici che sono stati invocati come termini analogici costituiscono l'oggetto di raffigurazioni plastiche, che mettono alla prova l'abilità dell'artista, impegnandolo a rappresentare realisticamente la mostruosità delle *palaiai physeis* tra loro intrecciate.[9]

Vi è tuttavia un mezzo non meno efficace della scultura per far venire all'essere le componenti psichiche: il *logos*. Il discorso – come rileva subito Glaucone – è più facile da plasmare

Kyniker in der modernen Forschung. Aufsätze mit Einführung und Bibliographie, Amsterdam 1991, pp. 273-85.

[8] Che si sia di fronte, anche in questo passo, a un'*eikon* risulta chiaro dal testo: Socrate afferma che dare un esatto resoconto dell'idea di anima richiederebbe una descrizione divina e molto ampia, mentre rientra nelle capacità umane fornirne un'immagine, mostrare ᾧ [...] ἔοικεν.

[9] Per un'esauriente rassegna del ricco repertorio iconografico, risalente in gran parte all'epoca arcaica, relativo a questa produzione, si rinvia al *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*.

della cera e degli altri materiali (588d1). Ecco riportato ancora qui in primo piano il tema della costruzione attraverso il *logos* che percorre tutta la *Repubblica*: il progetto della *kallipolis* emerge e progressivamente si articola tramite il dispiegarsi dialogico e dialettico della parola, di un discorso che è dunque plastico, e risulta essere lo strumento più idoneo per descrivere la dimensione dell'anima, per entrare al suo interno e rendere manifesto ciò che solitamente rimane nascosto.

2. *L'«animale policefalo», il leone, l'uomo*

La prima componente ad essere portata alla luce è la più complessa e mostruosa: Socrate invita Glaucone a plasmare «un'unica forma di animale composito e policefalo» (588c7-8). Siamo qui di fronte a uno *therion*, una fiera dunque, dalla struttura eterogenea – proprio come le figure mitiche arcaiche menzionate poco prima –, che si caratterizza soprattutto per il fatto di possedere molte teste, e di portare tutt'intorno a sé una molteplicità di altre teste di animali domestici e selvatici. Il loro numero e la loro forma non rimangono mai costanti, dal momento che la bestia è in grado di trasformarle e di generarne altre.

In questa raffigurazione che – come appare subito chiaro – intende rappresentare l'*epithymetikon*, convergono numerosi elementi di quella tradizione poetica arcaica già evocata in questo passo: l'intreccio tra varie forme naturali attribuito a esseri come Chimera, Scilla o Cerbero, e che Socrate invoca per emblematizzare la struttura composita dell'anima, è presente anche all'interno della sua componente più sregolata e più multiforme, perché proprio l'eterogeneità è figura della pluralità variegata dei desideri corporei ad essa connessi.

Lo *therion* policefalo descritto da Socrate, capace a sua volta di generare altre teste, di andare incontro a continue modificazioni, richiama per certi versi l'Idra, il serpente acquatico che vive nella palude di Lerna. Sono numerosissime le attestazioni, letterarie e artistiche, relative a questo mostro che, come

tanti altri, viene ucciso da Eracle, l'eroe civilizzatore per eccellenza. Menzionata da Esiodo nella *Teogonia* come nata anch'essa, al pari di Chimera e di Cerbero, dall'unione tra Echidna e Tifone (313-15), l'Idra è più volte ricordata dagli autori successivi. Lo scoliasta che commenta questi versi ricorda come Alceo le attribuisse nove teste, e Simonide ben quindici;[10] Euripide, nell'*Eracle*, menziona «l'Idra dalle infinite teste, la sanguinaria (μυριόκρανον πολύφονον)» (419). Nello stesso passo, viene richiamata la specificità di questo mostro, che rende così arduo il compito di Eracle: le teste, appena recise, ricrescono, e per poter aver ragione dell'Idra, l'eroe deve avvalersi dell'aiuto dell'amico Iolao, cui affida il compito di bruciare le ferite causate via via dalle decapitazioni. Solo questo espediente consente di avere la meglio sul mostro e sulla sua infinita capacità generativa. Da questa prerogativa posseduta dall'Idra prende per altro origine un diffuso proverbio greco, che recita Ὕδραν τέμνειν, e che si dice – come si legge nel lessico *Suda* –[11] delle cose che non riescono, di cui non si può venire a capo. È un modo di dire che si incontra anche nei dialoghi platonici: si veda ad esempio il passo del libro IV della *Repubblica* in cui l'emanazione di sempre nuove leggi, nell'aspettativa di far cessare i comportamenti scorretti (qui nel campo economico), è ritenuta una fatica sprecata, proprio come tagliare le teste all'Idra (426e).[12]

[10] Schol. Hesiod. Theog. (Di Gregorio), 313. I componimenti di Alceo e di Simonide cui lo scoliasta fa riferimento sono perduti.

[11] La spiegazione di questo modo di dire compare alla voce: Ὕδραν τέμνειν. In questo lemma si fa riferimento al combattimento di Eracle contro Idra, cui vengono attribuite cento teste. Per contro, alla voce Ὕδρα, si legge: *enneakephalos ophis*. Nel lessico di Esichio, l'Idra viene definita *polykephalon*. Nelle rappresentazioni vascolari, questo mostro compare dotato di un numero assai variabile di teste, da un minimo di cinque a un massimo di undici. Cfr. *op. cit.* (n. 9), vol. III, 2, pp. 197-208.

[12] Questo episodio mitico è rievocato anché in due altri dialoghi. Il primo è l'*Eutidemo*, in cui, a 297b 10 sgg., Socrate dichiara a Eutidemo e a Dioniso-

La suggestione che un simile mostro può giocare nell'immaginario platonico trova una motivazione precisa: le teste dell'*epithymetikon*, la bestia variegata e policefala, sono i desideri, che sembra vano cercare di estirpare dall'anima proprio perché, come avviene nell'Idra, essi continuamente risorgono, rinvigoriti. Distinguendo tuttavia, nella sua descrizione, tra «teste di animali domestici e selvaggi», Platone allude forse a una differenza tra i desideri stessi, una loro gradazione di intensità, un dato su cui tornerà in seguito.

La seconda componente dell'anima che Socrate invita Glaucone a plasmare è la forma (ἰδέαν) di un leone. Appare immediatamente chiaro che questo animale rappresenta lo *thymoeides*, la parte animosa, in piena conformità con i valori simbolici che esso possiede nella cultura greca fino dai suoi esordi. È l'*Iliade* infatti il testo canonico cui attingere per rilevare come il leone costituisca il referente analogico positivo cui ricondurre il guerriero valoroso, che spicca per il suo *menos*, il suo furore combattivo.

Nelle similitudini che equiparano l'eroe al leone, la fiera viene descritta mentre si avventa sugli animali più deboli, inevitabilmente destinati a soccombere. Così, Diomede, che più spesso si delinea quale protagonista di queste immagini, viene descritto come un leone che, ferito da un pastore, rafforza per reazione la sua ferocia, e balza nel recinto dove le pecore belano impaurite (V 136 sgg.), oppure che assale una mandria e spezza il collo a un toro o a una giovenca (V 161 sgg.), o anco-

doro di trovarsi, nei loro confronti, in una situazione simile a quella sperimentata da Eracle che, mentre stava combattendo contro l'Idra, si era visto attaccato anche da un granchio (che, secondo il mito, era stato inviato da Era): di fronte a questa doppia aggressione, gli era stato necessario ricorrere all'aiuto di Iolao. In questo contesto, le teste dell'Idra che, sebbene recise, spuntano nuovamente, rappresentano, metaforicamente, i discorsi dei Sofisti. L'alleanza tra Eracle e Iolao è invocata anche in *Phaed.* 89c: Socrate afferma di doversi unire a Fedone, come hanno fatto i due personaggi mitici, per contrastare Simmia e Cebete.

ra che sbuca improvvisamente dal profondo di un bosco mentre cani e contadini inseguono un cervo, mettendoli in fuga (XV 271 sgg.). Anche Agamennone, che combatte strenuamente contro i Troiani, è paragonato a un leone che piomba nella tana di una cerva e sbrana i suoi piccoli: come la madre non può fare nulla per salvarli e fugge, così i nemici non sono in grado di recare aiuto ai loro compagni aggrediti (XI 113 sgg.). Significativo è, in particolare, l'uso della similitudine nel canto III, quando Omero descrive l'incontro, sul campo di battaglia, tra Menelao e il vile Paride: «Gioì come un leone che si imbatte nel corpo di un cervo dalle ampie corna o di una capra selvatica» (23-24; trad. it. di M.G. Ciani). Il re si trova faccia a faccia con colui che lo ha offeso, un uomo che, sebbene si ammanti di una pelle di pantera (17), è pauroso e vile.[13]

Questo sondaggio, che non pretende certamente di essere esaustivo, consente tuttavia ampiamente di rilevare la centralità simbolica del leone nel mondo eroico, di cui Omero è il cantore. Questa posizione di privilegio è attestata, per altro, da un'altra incontrovertibile testimonianza: la presenza di due leoni affrontati sul portale d'ingresso della cittadella di Micene, simbolo della forza, e dell'autorevolezza, dei re che la abitano, e che dominano il territorio.

Il ruolo centrale che il leone occupa nell'ambito del mondo animale non appare comunque circoscritto al periodo arcaico. Basti pensare alle caratteristiche che gli sono assegnate da Aristotele nelle opere biologiche. Nella *Historia animalium*, è presente una classificazione *kata to ethos*, in base al carattere: in questo quadro, il leone viene collocato tra gli animali coraggiosi e nobili (I 1 488b12). Sono queste le caratteristiche che consentono di fargli assumere un ruolo centrale nella *Fisiognomica* pseudo-aristotelica: chi possiede tratti fisici che denotano forza

[13] Sull'equiparazione tra guerriero e leone nei poemi omerici cfr. A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris 1981, in particolare pp. 38-63.

e che al tempo stesso risultano ben equilibrati – occhi, bocca e testa di grandezza media, spalle robuste, corpo muscoloso – viene ad assomigliare al leone, animale nobile, magnanimo e coraggioso, simbolo della virilità.[14]

Ecco dunque plasmata la seconda componente psichica che si configura, rispetto all'«animale composito e policefalo», come «seconda per dimensioni» (588d4-5). Appare evidente, qui, il riferimento al libro IV, in cui la parte razionale è definita φύσει ὀλίγιστον [...] γένος, la «stirpe per natura più piccola» (428e), mentre l'*epithymetikon* viene indicato come «la più grande (scil. parte) nell'anima di ciascuno (πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἑκάστῳ)» (442a5-6), a motivo del numero e dell'esorbitanza dei desideri che vi risiedono.[15]

Risalendo dal basso verso l'alto, e ricostruendo in tal modo una scala gerarchica ascendente, Socrate indica come terza, ma prima sotto il profilo assiologico, la componente psichica che è rappresentata dalla forma di uomo (588d2-3). Dall'animalità che contraddistingue, seppure secondo modalità diverse, le due componenti censite precedentemente, si passa dunque a un'altra dimensione, simboleggiata dall'*anthropos*. La figura umana si contrappone pertanto sia a quella bestiale sia a quella animale, al mostro policefalo ma anche al leone, ed è l'unica

[14] Cfr. PS.ARIST., *Fisiognomica*, 809b14-35. Riferimenti a queste caratteristiche sono presenti in numerosi altri luoghi del testo, tra cui 806b9; 810b6; 811a 16, 20, 34; b28, 35; 812b7. Sul ruolo esemplare assunto da questo animale nel trattato fisiognomico si vedano le osservazioni di M.M. SASSI, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino 1988, p. 56, e di G. RAINA (a cura di), *Pseudo Aristotele. Fisiognomica; Anonimo Latino. Il trattato di fisiognomica*, Milano 1993, pp. 258-60, n. 208.

[15] In IX 577d4-5, l'*epithymetikon* è definito come «una piccola parte», quella «più malvagia e folle», che asservisce tutta l'anima: queste affermazioni sono funzionali a mostrare, in quel contesto, l'analogia che vige tra la situazione dell'anima tirannica, dominata da un unico desiderio, l'*eros*, e la condizione della città in cui questo personaggio domina, riducendo all'impotenza tutta la comunità, e in particolare gli individui più eminenti e degni.

idonea a rappresentare l'anima razionale, la componente psichica più nobile ed elevata.

In questi passi, Platone non fornisce alcun'altra specificazione relativa alla superiorità del *logistikon*. A integrare questo silenzio possono tuttavia intervenire i passi del *Timeo* in cui si discute delle parti dell'anima, e se ne individua la dislocazione corporea. Dell'anima razionale, che viene indicata come l'elemento psichico dominante (*kyriotaton*), occorre ritenere – afferma Platone – che «la divinità l'ha attribuita a ciascuno di noi come un demone», collocandola nel capo, la parte superiore del nostro corpo, che guarda verso l'alto, verso quella dimensione superiore, celeste, cui la nostra razionalità è affine per origine (*Tim.* 90a).

Il possesso dell'anima razionale, di origine divina, costituisce dunque il carattere peculiare, distintivo dell'uomo: l'umanità coincide propriamente con la razionalità. La stazione eretta rappresenta la manifestazione visibile di questa superiorità nella scala dei viventi, una posizione di privilegio che è sottolineata anche da Aristotele: nel *De partibus animalium*, egli rileva che l'uomo, grazie alla sua peculiare struttura somatica, si orienta «verso la parte superiore dell'universo», manifestando con questo la sua partecipazione al divino (II 10 656a7 sgg.).

Socrate ha in tal modo completato l'*eikon* dell'anima, mostrandone il carattere composito e multiforme. Il procedimento analitico che ha consentito di risalire alle tre parti e di individuarne la fisionomia si è rivelato tanto più necessario quanto più la struttura psichica rimane solitamente celata alla maggior parte degli individui: dall'esterno si ravvisa solitamente una sola immagine, quella dell'uomo, un semplice involucro – per contro – che nasconde una realtà assai più complessa e inquietante.[16]

[16] Acquista rilevanza, anche in questo contesto, l'opposizione esterno/interno, realtà/apparenza, che è risultata centrale nei passi precedenti, in cui Platone intende mostrare l'infondatezza delle opinioni correnti riguardo al nesso ingiustizia-felicità. Cfr. qui [*I*], §§ 1-2.

3. *L'elogio della giustizia*

La conoscenza adeguata di tutte le componenti presenti all'interno dell'anima e del loro rispettivo valore è d'altronde fondamentale per comprendere quali dinamiche si instaurino in rapporto ai comportamenti giusti o ingiusti. Platone sottolinea una volta di più, in questi passi, la necessità di risalire dall'esterno all'interno, dall'apparenza alla realtà: la negatività dell'azione ingiusta, che può rimanere nascosta a chi giudica soltanto sulla base delle apparenze, deve essere valutata in rapporto alla dinamica tra le componenti dell'anima, alla luce di quei rapporti inevitabilmente conflittuali che si delineano tra animalità e umanità, tra irrazionalità e razionalità.

Sembra dunque possibile, a questo punto, decidere compiutamente quale sia la configurazione psichica che si correla, rispettivamente, a giustizia e ingiustizia. Non è più consentito agire in modo solo esteriormente giusto e ricavarne un vantaggio: dall'azione ci si riconduce alle dinamiche interne all'anima, di cui è stato ormai fornito uno scenario esaustivo.

Commettere ingiustizia non può che significare il rafforzamento dell'«animale polimorfo», l'*epithymetikon*. Il verbo usato qui da Platone, εὐωχέω, significa propriamente l'invitare a banchetto, imbandendo laute pietanze: la componente irrazionale dell'anima viene gratificata tramite il soddisfacimento dei desideri cui tende con bramosia. Lo stesso termine indica significativamente, nel *Gorgia*, l'atteggiamento dei politici-retori in Atene: essi sono costantemente paragonati da Socrate ai cuochi, che offrono ai cittadini continui banchetti a base di cibi abbondanti, gradevoli e variati.[17] In entrambi i contesti, que-

[17] Nel passo di *Gorg.* 522a, Socrate delinea quale sarà la sua sorte quando sarà trascinato in tribunale e dovrà difendersi davanti a una giuria composta da cittadini-bambini. Il suo accusatore metterà in evidenza come Socrate li abbia tormentati proponendo terapie dolorose, mentre lui stesso – appartenente al novero dei politici-cuochi – ricorda ai presenti di aver imbandito loro (ηὐώχουν ὑμᾶς) vivande prelibate.

ste pietanze inflazionano la parte appetitiva dell'anima a scapito di quella razionale, e danno luogo a comportamenti sregolati e ingiusti.

Lo squilibrio che l'*adikia* introduce all'interno dell'anima non comporta tuttavia solo l'invigorimento dell'*epithymetikon*: Platone rileva che anche la componente animosa – il leone – ne risulta rafforzata. Lo *thymoeides* manifesta qui la sua natura irrazionale, tale da produrre una solidarietà con la parte appetitiva in opposizione alla razionalità. La situazione determinata dall'ingiustizia vede pertanto il netto indebolimento del *logistikon*: nella metafora platonica, mentre l'animale policefalo e il leone banchettano, l'uomo è obbligato a soffrire la fame, e si indebolisce sempre più, sottoponendosi così al dominio violento degli avversari.

Si è dunque di fronte al conflitto psichico. La sua risoluzione può consistere soltanto in un recupero di autorevolezza da parte della componente razionale, che deve impedire l'alleanza tra le altre due parti.

Benché Platone riproponga la tripartizione interna all'anima tematizzata nel libro IV, è possibile individuare, in questi passi, alcuni elementi di differenziazione. La necessità di istituire una corrispondenza tra lo scenario psichico e la struttura politica, centrale in quella sede, viene meno nel libro IX, in cui l'attenzione si concentra sulla dimensione individuale, sul comportamento giusto o ingiusto del singolo. Lo statuto dello *thymoeides* appare ora più chiaro: mentre nel libro IV l'esigenza di assicurare la piena corrispondenza tra anima e livelli sociali dà luogo a una tensione irrisolta riguardo alla collocazione di questa componente psichica – di per sé irrazionale, ma al contempo alleata naturale della razionalità, se deve valere la contrapposizione tra i *phylakes* e il terzo ceto – in queste pagine emerge più determinatamente il carattere "animale" della parte animosa.

Nel libro IV, in effetti, Socrate afferma che difficilmente lo *thymoeides* si accorda con i desideri «mentre la ragione cerca

di convincerlo a non contrastarla» (440b3): la sua alleanza con il *logistikon* sembra rappresentare una condizione "normale", almeno in riferimento agli individui *gennaioi*, nobili, ben nati, di cui è esempio emblematico il suo interlocutore Glaucone. Solo un «cattivo allevamento», una *kake trophe*, può corrompere la parte animosa – «per sua natura guardia della ragione» (ἐπίκουρον ὂν τῷ λογιστικῷ φύσει: 441a2-3) – e condurla a stringere un'indebita alleanza con l'*epithymetikon*.[18]

Questo esito positivo, nel libro IX, non appare per nulla scontato. L'irrazionalità, emblematizzata dalla metafora animale, determina, come si è visto, una sostanziale affinità tra la parte appetitiva e quella animosa, rendendo incerti la supremazia della razionalità e il perseguimento del comportamento giusto.

La risoluzione del conflitto psichico presuppone, da parte del *logistikon*, l'adozione delle opportune strategie, nei confronti sia dell'«animale policefalo», sia della «natura leonina». L'indicazione fornita qui riguardo allo *thymoeides* coincide con quella presente nel libro IV: esso deve diventare *symmachon*, alleato, della ragione (589b4-5). Per tenere a freno l'*epithymetikon*, occorre – dichiara Socrate – che «l'uomo interiore» se ne prenda cura. La razionalità è chiamata a esercitare l'*epimeleia* sulla componente appetitiva (ἐπιμελήσεται: 589b2): questa sollecitudine deve in realtà configurarsi come un'opera di corretto indirizzamento, equivalente a un vero e proprio dominio. Lo attesta la similitudine che Socrate utilizza a tale riguardo. La razionalità si comporta, nei confronti della parte desiderante dell'anima, come un contadino, che fa crescere le piante domestiche, utili al suo sostentamento, e che estirpa invece dal proprio terreno quelle selvatiche. Questa immagine sembra presupporre una differenza di livello tra i desideri che si collocano nell'ambito dell'*epithymetikon*. A questa scansione sembra rinviare, per altro, l'immagine stessa dell'animale policefalo de-

[18] Cfr. qui, al riguardo, vol. III, libro IV, p. 93, n. 101.

scritta a 588b7-10, che prevede la presenza, tutt'intorno al suo corpo, di teste di animali domestici e selvaggi, *hemera* e *agria*.

Agisce forse qui, sullo sfondo, l'osservazione che Socrate ha condotto nel libro IV relativamente al comportamento dell'uomo giusto, colui che è in grado di armonizzare le tre parti dell'anima. Divenuto «uno da molti che era, moderato e armonico», sarà in grado di agire correttamente in tutti gli ambiti, anche in quelli che hanno a che fare con l'acquisizione di ricchezze o la cura del corpo (443e), attività apparentemente riconnesse al terzo ceto e alla dimensione desiderante, appetitiva, che lo caratterizza. Sembra dunque che, anche all'interno dell'*epithymetikon*, sia possibile introdurre un criterio di regolamentazione, capace di instaurare la *sophrosyne*.[19] Questo punto di vista viene ripreso, nel libro IX, alla pagina 586d, dove Socrate postula la possibilità che «anche i desideri relativi alle parti desiderose di guadagno e di vittoria» seguano scienza e ragione, cercando i propri piaceri insieme con loro. Ecco prospettato uno scenario che traccia una netta linea di demarcazione tra *epithymetikon* e *thymoeides* da una parte e *logistikon* dall'altra, ma che non preclude, e anzi auspica, al tempo stesso, un'armonizzazione generale, simboleggiata da quell'«accudire in comune a tutti gli animali», posto sotto l'egida della ragione: essa è qui non a caso equiparata a un allevatore interessato a giovarsi del contributo di tutte le bestie che possiede.

Non si ravvisano, a questo livello, sostanziali differenze rispetto alla situazione psichica presentata nel libro IV, se non appunto il venir meno della prospettiva politica, che consente di analizzare più dettagliatamene le dinamiche interne messe in gioco da giustizia e ingiustizia; anche qui, comunque, si delinea come auspicabile la prospettiva della conciliazione, sotto il

[19] Cfr. qui vol. III, libro IV, p. 100, n. 118 : «È interessante notare come questi esempi di *praxeis* giuste riguardino prevalentemente la sfera di attività del terzo ceto, a segnalare l'avvento di *sophrosyne*».

controllo di una razionalità che, metaforizzata con la figura del contadino allevatore, unisce i tratti del dominio a quelli più benevoli dell'allevamento, della buona *trophe*.

La giustizia viene dunque a configurarsi qui, nuovamente, come armonia tra le parti dell'anima, da cui conseguono tutti i vantaggi che gli individui ricercano. Ecco elencati, a 589c1-3, gli obiettivi cui ci si indirizza comunemente: i piaceri, la reputazione, l'utilità. Contrariamente a quanto si crede, queste mete sono pienamente compatibili, ed anzi a maggior ragione raggiunte, tramite un comportamento giusto: Socrate intende rimarcare qui, con forza, e contro gli immoralisti alla maniera di Trasimaco, che la giustizia "paga".[20]

Non gli sfugge, tuttavia, che convincere simili personaggi della positività della vera giustizia è un compito difficile. Occorre produrne un elogio che consegua un alto coefficiente di persuasività, e condurre al contempo, con fermezza, il biasimo dell'ingiustizia. Vengono così ad assumere un ruolo centrale, in questo contesto, le categorie dell'*epainos* e dello *psogos*, che si riscontrano ampiamente nella produzione poetica e culturale greca, esercitandosi su diversi oggetti e soprattutto sui valori della comunità. Attraverso le parole di apprezzamento o di rifiuto, si convogliano, rispettivamente, l'esortazione e l'ammonizione, e la parola adempie dunque a una finalità educativa e

[20] La lode della giustizia comporta l'esplicito riferimento a quegli elementi da cui il soggetto trae le sue maggiori gratificazioni. Menzionando i piaceri, Socrate ha presente la disamina condotta in questo stesso libro IX, in cui – dopo aver distinto tra piaceri veri e falsi, misti a dolore o intesi come semplice cessazione del dolore, si sono biasimate le *hedonai* più bassamente corporee. L'*eudoxia* è da intendersi come autentica buona fama, correlata a un'effettiva condizione di giustizia, e non alla sua semplice apparenza, motivo, questo, che si pone al centro del dibattito fin dal libro II. Che il comportamento giusto arrechi un'utilità, una *opheleia*, rappresenta un'affermazione particolarmente rilevante, in quanto il cittadino greco assume come centrale questo criterio di valutazione, e inoltre si dimostra espressamente, con questo, che la giustizia "paga".

formativa.[21] La lode della giustizia deve costituire il contenuto portante di un discorso *ad hominem*, di una parenesi rivolta a chi la biasima. Si tratta di un *logos* pronunciato senza animosità – πρᾴως – dal momento che questo individuo non sbaglia volontariamente nei suoi giudizi, ma solo per ignoranza,[22] e può dunque essere corretto. Non a caso Socrate gli si rivolge con l'appellativo di «felice amico» (589c6).

Impegnandosi nell'encomio della giustizia, Socrate non fa che prodursi nella definitiva risposta all'esigenza sollevata da Glaucone nel libro II, in cui, di fronte all'elogio dell'ingiustizia innalzato da Trasimaco, il fratello di Platone dichiara: «L'argomentazione in favore della giustizia, che sia cioè migliore dell'ingiustizia, da nessuno l'ho ancora udita come la vorrei: voglio sentirla elogiare di per se stessa (βούλομαι [...] αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἐγκωμιαζόμενον ἀκοῦσαι) e penso che questo elogio lo apprenderò soprattutto da te» (358d). Già dall'inizio del dialogo, dunque, si è posta come irrinunciabile l'esigenza di confrontarsi con le opinioni, con i "si dice" riguardo alla giustizia e all'ingiustizia, correggendo i discorsi che, finora, hanno comminato scorrettamente lodi e biasimi.

In che termini allora viene condotto questo definitivo *epainos* della giustizia? Il discorso indirizzato a colui che ne ha pro-

[21] La centralità delle categorie di *epainos* e *psogos* nella cultura greca, specie poetica, a partire dall'epoca arcaica, è messa particolarmente in luce da B. GENTILI, *Lo statuto dell'oralità e il discorso poetico del biasimo e della lode*, «Xenia», I (1981) pp. 13-23. Le modalità con cui Socrate intende indirizzarsi qui al «felice amico» richiamano da vicino quelle che sono utilizzate dal *nomothetes* delle *Leggi* nei proemi parenetici e persuasivi che anticipano il dettato costrittivo delle norme. Sulle caratteristiche assunte da questi *logoi*, cfr. S. GASTALDI, *Legge e retorica. I proemi delle 'Leggi' di Platone*, «Quaderni di storia», XX (1984) pp. 69-109.

[22] Si è qui di fronte alla ripresa di un tema specificamente socratico: nessuno sbaglia volontariamente. Il «felice amico» cui Socrate indirizza il suo discorso non conosce che cos'è la giustizia, e si lascia ingannare dalle apparenze. È presente qui, ancora una volta, la contrapposizione tra l'immagine esteriore e la realtà.

dotto lo *psogos*, ed elogia pertanto l'ingiustizia, riconduce i comportamenti allo scenario dell'anima che Socrate ha delineato in queste pagine.

Parlare di giustizia e di ingiustizia comporta in prima istanza, per l'uomo della città, il riferimento alle norme condivise, ai *nomima*, che codificano gli atti accettabili e lodevoli, *kala*, distinguendoli da quelli turpi e riprovevoli, *aischra*. Esiste dunque un codice di comportamento che coinvolge valutazioni di ordine etico: emerge qui la caratteristica peculiare della legge greca, il cui dettato non appare esclusivamente sanzionatorio, bensì anche educativo. Così, il discorso che Socrate indirizza al suo ipotetico interlocutore fa leva su questa duplice valenza del *nomos*, e amplia in particolare proprio quelle risonanze morali della norma che consentono di coinvolgere la dimensione dell'anima. Diviene allora possibile individuare nei *kala* quelle azioni che sottomettono le «parti ferine» (τὰ θηριώδη) dell'anima, e cioè l'*epithymetikon*/animale policefalo e lo *thymoeides*/leone, al *logistikon*/uomo: ecco di nuovo ritornare centrale la scansione tra animalità e razionalità, una distinzione che diventa ancor più marcata nel momento in cui alla parte razionale viene rivendicato il carattere divino. Adottare un comportamento giusto significa dunque privilegiare *to theion*, mentre compiere ingiustizia significa asservire questa parte, docile e mansueta – data la sua natura superiore – a quella selvaggia e bestiale.

Questo quadro evoca senz'altro quello tracciato nel *Timeo*, che istituisce un'analoga contrapposizione tra le parti psichiche. La componente razionale, di origine divina, è situata – come si è già visto – nel capo, mentre l'*epithymetikon*, sempre bramoso di cibi, di bevande, di appetiti corporei, risiede «a metà strada fra il diaframma e il confine dell'ombelico», quella zona dei visceri che Platone indica come una mangiatoia in cui questa componente psichica – definita θρέμμα ἄγριον, una bestia selvaggia – trova il proprio nutrimento (70d7 sgg). Anche nel libro IX della *Repubblica* l'irrazionalità è descritta tramite

la metafora animale, quella di una fiera che brama di pascersi, mentre il *logistikon*, al polo opposto, innalza l'uomo verso l'alto. Gli individui dominati dai desideri corporei, «alla maniera del bestiame, guardano sempre in basso e, curvi verso terra, pascolano nelle loro greppie, saziandosi e accoppiandosi» (586a8-9). Questi uomini sono dunque privi di quello sguardo verso l'alto che è consentito solo a chi valorizza, tramite la ragione, il proprio legame con il divino.

Nel *Timeo*, il pericolo che l'*epithymetikon* possa turbare l'attività della ragione motiva la sua collocazione in una zona il più possibile lontana dalla sede del *logistikon*.[23] Lo spazio intermedio è occupato dallo *thymoeides* che, pur costituendo, insieme con l'*epithymetikon*, la «parte mortale», è in grado di ascoltare la ragione e di collaborare con essa per contenere la componente appetitiva. La sua funzione di mediazione è sottolineata da questa dislocazione, separata tanto da quella del *logistikon* tramite il collo, che scinde la parte divina da quella mortale dell'anima, quanto da quella dell'*epithymetikon*, tenuto segregato da una chiusura paragonata al chiavistello che separa, nella casa, le stanze riservate alle donne.

Al centro del discorso indirizzato al «felice amico» si pone dunque la dinamica tra le parti dell'anima, dalla cui corretta configurazione scaturisce il comportamento giusto. Appare massima, qui, l'esigenza di verificare come il criterio di valutazione dell'azione sia la ricaduta che essa ha a livello psichico, perché solo in relazione a questo scenario interiore è possibile mostrare come i grandi vantaggi che ci si attendono dall'ingiu-

[23] A 70e7, si afferma che la parte appetitiva deve arrecare «il minor turbamento e il minor rumore possibili». Da essa derivano dunque *thorybos* e *boe*, termini che indicano manifestazioni del tutto irrazionali. Secondo Platone, esse sono proprie del *demos* quando si riunisce nelle occasioni pubbliche. L'insieme dei cittadini è esplicitamente paragonato, in VI 493a9-10, a un «grande e vigoroso animale», a uno *thremma*, dominato da impulsi e desideri, che si esprimono appunto attraverso atteggiamenti sregolati. Su questo cfr. qui vol. V, [*B*], § 6.

stizia siano in realtà solo gravi danni. Socrate fornisce, a questo riguardo, un esempio emblematico: l'acquisizione ingiusta di oro. Per chi si limita a valutare solo gli aspetti esteriori, questa azione risulta vantaggiosa, ma a quanti sono in grado di risalire dall'esteriorità all'interiorità appare chiaro che il soggetto ha visto prevalere in sé il *philochrematon* e il *philokerdes*, che costituiscono le dimensioni salienti dell'*epithymetikon*, poiché i desideri in esso presenti sono soddisfatti soprattutto grazie al denaro (580e-581a). L'irrazionalità appetitiva ha dunque il sopravvento e impone il suo dominio, equiparato in tutto a una schiavizzazione dell'elemento psichico migliore, *to beltiston*.

L'anima dovrebbe essere amata e accudita, così come si fa con i propri figli. Nessuno riterrebbe vantaggioso conquistare ricchezze se ciò dovesse comportare l'abbandono della propria prole in balia di uomini «selvaggi e cattivi», ma così succede, in termini di gravità, quando si consente che la parte divina venga sottomessa a quella «più lontana dalla divinità e più impura».[24]

Il linguaggio platonico si dimostra, in queste righe, particolarmente enfatico, come si conviene, del resto, a un discorso parenetico che, per acquisire efficacia, deve ricorrere anche al registro dell'invettiva. Il tono è assai simile a quello che sarà usato nel discorsi persuasivi delle *Leggi*, in cui il consiglio benevolo lascia spesso il posto al rimprovero e alla solenne ammonizione.[25] Non manca neppure l'episodio mitico che possa

[24] La parte divina, dunque, ὑπὸ τῷ ἀθεωτάτῳ τε καὶ μιαρωτάτῳ δουλοῦται (589e4 sg.). Questo contatto è contaminante, produce cioè un *miasma*: negli stessi termini si esprime il *Timeo*, 69d6, giustificando, come si è visto, la differente collocazione delle parti razionale e irrazionale dell'anima.

[25] Esempi significativi sono, a questo riguardo, il grande discorso indirizzato dal legislatore agli abitanti della città nel libro V (726a sgg.), in cui viene delineato nella sua globalità il codice di comportamento che tutti devono adottare, e il lungo proemio alle leggi sull'ateismo e l'empietà nel libro X: in entrambi questi passi, il *nomothetes* si esprime con un tono didascalico e al tempo stesso grave e solenne, prospettando gli effetti nefasti di ogni violazione delle norme etiche, dotate di un'origine divina.

fungere da esempio e da messa in guardia, data la sua terribilità: chi privilegia la ricchezza ingiusta prepara la sua rovina e la sua sventura, come Erifile che, per la brama di possedere una collana d'oro, non esita a tradire il marito, ben sapendo di mandarlo incontro alla morte.[26]

4. *Morale tradizionale e tripartizione psichica: i termini dell'accordo*

Il discorso indirizzato al «felice amico» consegue un alto grado di persuasività almeno nella cerchia degli interlocutori, visto che ottiene subito l'assenso incondizionato di Glaucone, pronto ancora una volta a condividere e a sottoscrivere le argomentazioni di Socrate.[27] Ma, sebbene si sia ottenuta una prima, fondamentale *homologia*, appare opportuno raggiungere un livello ancora più solido di convinzione, mostrando come i criteri di valutazione dei comportamenti applicati dalla morale tradizionale presuppongano il riferimento a un quadro psichico analogo a quello qui delineato.

La rassegna di Socrate prende avvio con l'*akolastainein*, verbo connesso a *akolasia*, l'incontinenza licenziosa. Questa acquiescenza indiscriminata ai piaceri – egli afferma – è stata da sempre, fin dal lontano passato (πάλαι), fatta oggetto di biasimo, di *psogos*: viene qui rievocata la centralità che, nel discorso etico greco, ha rivestito la virtù della *sophrosyne*, l'autocontrollo. Se essa è preposta a sancire in ogni campo il princi-

[26] Questo episodio mitico si riconduce alla saga tebana. Erifile, moglie dell'indovino Anfiarao, svela a Polinice, che le promette in dono una collana d'oro, dove il marito si è nascosto per sottrarsi alla spedizione dei Sette contro Tebe, avendo previsto, grazie alle sue facoltà divinatorie, di perire nella guerra.

[27] A partire da 576b10, da quando cioè riprende il suo ruolo di interlocutore di Socrate dopo essere stato sostituito da Adimanto nel libro VIII, a 548e, Glaucone accorda costantemente il suo consenso alle argomentazioni di Socrate, abbandonando l'atteggiamento critico che ha mantenuto nei libri precedenti. Cfr. qui [*I*], § 1.

pio del limite, uno degli ambiti in cui si manifesta è proprio quello del dominio sugli appetiti. La vita rivolta al perseguimento dei piaceri – afferma Aristotele nell'*Etica Nicomachea* interpretando un *endoxon* diffuso – è una vita da schiavi e da bestie, due categorie escluse per natura dalla razionalità (I 5 1095b19-20). Proprio la persistenza di questo caposaldo all'interno del pensare comune fa sì che Socrate possa affermare come l'*akolasia* permetta al «grande animale polimorfo», al *polyeides thremma* che incarna proprio l'irrazionalità presente nell'anima, di sfrenarsi.

Se l'*epithymetikon* è costituzionalmente proiettato verso la dismisura, lo *thymoeides* può essere la fonte di reazioni comportamentali di segno opposto, tutte tuttavia criticabili.

Da una parte, lo spirito collerico può svilupparsi in maniera eccedente, e dare luogo a manifestazioni di arroganza e di intrattabilità, *authadeia* e *dyskolia*.

L'*authadeia* è annoverata da Platone stesso, nel libro VIII, come una caratteristica dell'uomo timocratico, quell'individuo ambizioso di onori che si avvicina, come rileva scherzosamente Adimanto, a suo fratello Glaucone. Socrate si preoccupa tuttavia di segnalare le debite differenze: il vero esponente della timocrazia è, rispetto al nobile ateniese lì presente, «più arrogante» (αὐθαδέστερον), ma anche più incolto e privo di abilità retorica (548e4-6). È una durezza, radicata nel senso di superiorità, che si manifesta nei confronti degli inferiori, come ad esempio gli schiavi (549a1). L'*authadeia* è del resto definita da Teofrasto, che ne tratta nei suoi *Caratteri*, «asprezza di modi»: essa fa sì che si sia sempre maldisposti e scortesi, e la casistica indicata dall'autore mostra che si è di fronte a una forma di alterigia e di disprezzo per gli altri.[28] Se i personaggi descritti da Teofrasto sono uomini di tutti i giorni, semplici cittadini, il ritratto platonico dell'uomo timocratico rinvia a un soggetto ben differente. L'arroganza è la manifestazione dello *thymoeides*,

[28] Cfr. THPHR. *Char.* 15.

che spinge a ottenere riconoscimenti e successi pubblici, e che rinforza necessariamente nel soggetto il senso della propria statura sociale. Anche la *dyskolia* completa il quadro, perché designa quella scontrosità e intrattabilità che segnano, allo stesso modo, il confine tra sé e gli altri, ritenuti di livello più basso. Questo tratto comportamentale è annoverato, sempre nel libro IX, a 586d, tra quelli che caratterizzano l'individuo portato ad assecondare lo *thymoeides*, ed è esplicitamente connesso alla collera.[29]

Authadeia e *dyskolia* sono dunque indicate da Socrate tra gli atteggiamenti normalmente biasimati perché segnano un'esorbitanza della parte animosa, che viene indicata qui tramite una duplice denominazione, τὸ λεοντῶδές τε καὶ τὸ ὀφεῶδες, «la parte a forma di leone e di serpente» (590a10 sg.). L'assimilazione tra lo *thymoeides* e il leone è già stata ampiamente argomentata nelle pagine precedenti, trovando una piena giustificazione alla luce dell'etologia e dell'elaborazione che il compor-

[29] Il rapporto che intercorre tra *dyskolia* e *thymoeides* emerge anche dal libro III 411c. Qui, esaminando gli effetti della musica del flauto sulla parte animosa, Socrate afferma che, essendo questo strumento in grado di produrre armonie dolci, molle e lamentose, lo *thymoeides* ne risulta rammollito. Gli individui collerici, in particolare, «diventano irascibili, rabbiosi, pieni di scontento» (ἀκράχολοι, ὀργίλοι, δυσκολίας ἔμπλεῳ). Si è qui di fronte a una degenerazione della parte animosa che, pur essendo presentata da Platone come una forma di indebolimento, dà luogo a reazioni irose e tutto sommato violente, tra cui viene annoverata anche la *dyskolia*. Si tratta di atteggiamenti che, come emerge anche dal libro IX, 590a9, non sono congruenti con la nobiltà dello *thymoeides*, segno di una cattiva educazione. Sempre nel libro IX, a 586d, Platone, analizzando i piaceri connessi a ciascuna parte dell'anima, traccia una distinzione tra piaceri veri e falsi, poi individua quelli illusori connessi alla parte animosa, in grado di generarsi quando essa viene eccessivamente assecondata. Gli atteggiamenti con cui si soddisfa oltre misura lo *thymoeides* sono l'invidia per il desiderio di onori, la violenza per il desiderio di vittorie o per θυμὸς διὰ δυσκολίαν, locuzione che esprime una situazione analoga a quella prospettata nel libro III, in cui la *dyskolia* viene messa in relazione con una reazione irosa.

tamento leonino subisce nel panorama culturale greco. L'apparizione di un ulteriore riferimento metaforico, e in particolare la menzione di un elemento *opheodes*, suscita difficoltà, perché non appare perspicuo il valore simbolico che Platone intende qui evocare. All'abbondanza di riferimenti al leone, ricchissimi anche in sede fisiognomica, come mostra il trattato pseudo-aristotelico,[30] fa riscontro l'esiguità di indizi circa l'uso metaforico del serpente; in più, sembra alquanto difficile comprendere la congruità dell'associazione tra il rettile e il felino, caratterizzati da comportamenti del tutto differenti. Secondo Gigon, questa connessione doveva essere a tal punto nota agli interlocutori di Platone da fargli ritenere superflua qualunque spiegazione,[31] ma una simile affermazione è contraddetta proprio dalla mancanza di attestazioni, una situazione singolare se davvero il nesso fosse stato così comune.

Per mostrare che, nella cultura greca, a leone e serpente sono connessi significati simbolici del tutto divergenti, fa testo la *Historia animalium* di Aristotele: nella rassegna dei caratteri degli animali, posta nel capitolo iniziale dell'opera, i serpenti sono classificati come «vili e infidi», ἀνελεύθερα καὶ ἐπίβουλα (I 1 488b16). Elementi parzialmente diversi emergono dal trattato di fisiognomica dell'Anonimo Latino, che presenta la descrizione del serpente e dell'uomo che gli somiglia, assente nel trattato pseudo-aristotelico cui pure si rifà. Leggiamo nel suo testo: «Il serpente è un animale crudele (*saeuum*), che fa del male (*nocens*), insidioso (*insidiosum*), terribile quando ha preso una decisione». Da tali caratteristiche si derivano i tratti riscontrabili nell'uomo: «Gli uomini di questo tipo potranno anche essere degli assassini [...] amanti del male».[32] Queste

[30] Cfr. qui n. 14.

[31] O. GIGON, *Die Unseligkeit des Tyrannen in Platons Staat (577c-588a)*, «Museum Helveticum», XLV (1988) pp. 129-53 (p. 135).

[32] Le traduzioni dell'Anonimo Latino qui citate sono di G. RAINA, *op. cit.* (n. 14).

annotazioni sottolineano la ferocia e l'aggressività, e possono pertanto essere fatte valere anche per il testo platonico, risultando adatte, almeno in una certa misura, a descrivere la natura reattiva dello *thymoeides*.

In una direzione non dissimile conducono alcuni versi della silloge di Teognide (599-602), in cui il poeta indirizza una feroce invettiva contro un amico che, pur appartenendo, come lui, all'aristocrazia, ha stipulato accordi con il *demos*. Per aver in tal modo tradito la sua parte politica, Teognide lo definisce odioso agli dèi e infido agli uomini, aggiungendo: «Tu che avevi in grembo uno screziato serpente a sangue freddo». Il poeta descrive dunque un personaggio nobile, impegnato attivamente in politica – e pertanto affine al modello di individuo «collerico» della *Repubblica* – che persegue una propria strategia di affermazione agendo a sangue freddo: il serpente è appunto, come scrive il poeta, *psychros*.[33]

Un'altra possibile spiegazione del nesso leone-serpente, fornita da Shorey, rinvia piuttosto alla tradizione mitologica: ci si deve ricondurre alla raffigurazione della Chimera, che riunisce in un unico corpo le fattezze di entrambi gli animali, cui si aggiungono quelle della capra. Secondo la descrizione fornita sia da Omero (*Il.* VI 180-82) sia da Esiodo (*T.*319-20), essa manifesta tutta la sua veemenza spirando fiamme ardenti e terribili.[34]

[33] Il carattere «viperino» della reazione dovuto alla collera è messa in evidenza da Seneca in *De ira* II 35. Per descrivere l'anima in preda a questa passione – egli scrive – i poeti sono ricorsi all'immagine di mostri infernali, cinti di serpenti e spiranti fiamme: l'ira è connessa alla violenza, generando guerre e discordie tra i popoli. Seneca aggiunge anche una rappresentazione icastica dell'ira stessa: «occhi ardenti di fiamma, strepitante di sibili, muggiti, gemito, stridio» (trad. it. di G. Reale).

[34] P. SHOREY, *ad loc.*, avanza anche un'altra ipotesi: sulla scorta di Schleiermacher, postula che l'aggiunta del riferimento al serpente costituisca una semplice amplificazione retorica, utilizzata per rinforzare l'immagine del leone. Per parte sua, J. ADAM, *ad loc.*, oltre a riportare questa posizione di Schleiermacher, ne sostiene anche una propria, secondo cui il serpente sarebbe

Evidentemente, si tratta solo di ipotesi, che non appaiono soddisfacenti. Questa presa d'atto ha condotto alcuni studiosi a ritenere che la lezione ὀφεῶδες, riportata dai manoscritti, e che per altro è un *hapax* platonico, sia frutto di un errore di trascrizione, e che vada pertanto sostituita con un termine più congruo.

Così, Nettleship sostiene che ὀφεῶδες «is very likely a mistake for ὀχλῶδες», vocabolo che compare poco più oltre, a 590b7, come aggettivo riferito all'*epithymetikon*: questa congettura comporta l'adozione di una *lectio facilior*, ma al tempo stesso implica una precisa assunzione, che cioè *authadeia* e *dyskolia* non costituiscano atteggiamenti derivanti dal cattivo funzionamento della sola parte animosa, ma coinvolgano anche la componente appetitiva.[35] Questa connessione non sembra tuttavia legittimata dal testo platonico, che indica, in questo passo, forme comportamentali relative esclusivamente allo *thymoeides*.

Un altro tentativo di soluzione, altrettanto poco convincente, è stato avanzato da Jaeger, che, allo stesso modo, prendendo atto della incongruità del nesso tra leone e serpente, propone una correzione del testo. La lezione suggerita è quella di ὀργῶδες, un termine che, come ὀφεῶδες, sarebbe un *hapax*, ma avrebbe il vantaggio di rinviare a *orge*, a quella collera che costituisce la dimensione dominante all'interno dello *thymoeides*, e di configurarsi, pertanto, come sinonimo di questo termine.[36]

Se, come sembra opportuno fare, si mantiene la lezione presente nei manoscritti, si è di fronte a una connessione tra

un animale più adeguato, rispetto al leone, a rappresentare le forme «minori» di manifestazione dello *thymoeides*, quelle che Platone sta analizzando in questo passo.

[35] R.L. NETTLESHIP, *Lectures on the 'Republic' of Plato* (1897), London 1964, p. 335.

[36] W. JAEGER, *A new Greek Word in Plato's 'Republic'*, in *Scripta minora*, 2 voll., Roma 1960, vol. II, pp. 309-16.

leone e serpente certamente problematica. Una possibile via di uscita, offerta dal testo, potrebbe essere costituita dall'accenno che Platone fa, nel libro VIII, 548a1-2, alle caratteristiche degli gli uomini timocratici: essi posseggono una spiccata propensione alla guerra, e si distinguono per «l'ammirazione tributata agli inganni e alle trame relativi a questo ambito di cose». L'esercizio della funzione guerriera, che si pone sotto il patrocinio dello *thymoeides*, prevede dunque anche δόλους τε καὶ μηχανάς, un'astuzia e una scaltrezza – di cui il serpente potrebbe essere l'emblema – che appaiono utili, insieme al valore, nelle campagne militari.

Nella fenomenologia dei comportamenti riconducibili allo *thymoeides*, Socrate annovera anche quelli che si producono a causa del suo rilassamento eccessivo, non meno biasimevoli di arroganza e intrattabilità: *tryphe* e *malakia*, lusso e mollezza. Questa presa di posizione recupera una serie di riflessioni, ampiamente presenti nella cultura del V secolo, sui modelli di vita, in cui assumono una connotazione fortemente negativa le manifestazioni improntate allo sfarzo, all'ostentazione: i destinatari di questa critica sono gli aristocratici, che utilizzano la loro ricchezza in funzione di un *bios* improntato al piacere. A rendere sempre più diffusa questa censura intervengono due fattori tra loro strettamente correlati, le guerre persiane e lo sviluppo della democrazia. Il fasto che caratterizza la vita aristocratica – indicato originariamente con il termine *habrosyne,* sostituito poi da *tryphe* –,[37] di cui sono segno visibile i capelli lunghi, l'abbigliamento ricercato, gli ornamenti d'oro, viene equiparato a quello ostentato dai Persiani, i nemici dei Greci. Nell'ambito della città, poi, il lusso si delinea come un disvalore, perché comporta un uso individualistico, tutto personale, della ricchezza, di cui si richiede invece una distribuzione più equa. È attestata, del resto, l'emanazione di leggi suntuarie finalizzate a

[37] Cfr. a questo riguardo L. KURKE, *The Politics of ἁβροσύνη in Archaic Greece*, «Classical Antiquity», XI (1992) pp. 91-119.

impedire le ostentazioni, e a ricondurre così i nobili a un regime di vita più conforme al contesto comunitario.[38]

Il lusso, poi, viene posto in stretta relazione con la mollezza. Anche in questo caso agisce, come paradigma negativo, il mondo orientale. «Dai luoghi molli sono soliti nascere uomini molli»: questa frase, che Erodoto fa pronunciare a Ciro di Persia (IX 122), può essere assunta per interpretare il punto di vista diffuso tra i Greci della metà del V secolo nei confronti dei loro nemici, sconfitti proprio perché *malakoi*, resi tali dai loro costumi, a loro volta influenzati dall'ambiente geografico.[39] Su questo nesso si esprime anche il testo ippocratico *Arie, acque, luoghi*, che descrive gli abitanti dell'Asia, a motivo del clima dolce delle terre in cui vivono, come miti e gentili, ma carenti di coraggio, di energia lavorativa e di *thymoeides*. [40]

L'immagine dei Persiani dediti a una vita piena di sfarzo è presente anche in Platone: Socrate, nell'*Alcibiade I*, li caratterizza per la ricchezza, il lusso, gli abiti lunghi che strisciano per terra, l'uso dei profumi, lo stuolo dei servitori, insomma tutto ciò che si rientra sotto il denominatore della *habrotes* (122b-c).[41]

[38] Per il ruolo assunto da Platone nell'ambito della tradizione polemica contro la *tryphe*, cfr. qui vol. II, libro II, pp. 58-59, n. 79, e la bibliografia lì citata.

[39] Cfr. ancora HDT. VI 11: parlando all'assemblea degli Ioni, Dionisio di Focea esorta alla guerra contro i Persiani proclamando che l'impegno, il *ponos*, porta alla libertà, mentre la mollezza e l'indisciplina (*ataxia*) conducono alla sconfitta.

[40] *Arie, acque, luoghi*, cap. 12. Nel cap. 16 dello stesso testo, si afferma che gli Europei, sempre a causa del clima, che non è altrettanto clemente, sono coraggiosi e posseggono uno *thymoeides* ben sviluppato.

[41] I comportamenti improntati alla *tryphe* sono attribuiti ai Persiani anche in *Leg.* I 637d sgg., dove si afferma che essi sono dediti all'ubriachezza e si abbandonano a tutte le forme di lusso. Questa critica è ulteriormente rafforzata in III 694e sgg., dove Platone esamina i motivi della decadenza cui è andato incontro il regno persiano a partire dalla morte di Ciro, che rappresenta il modello del buon re: qui sono espressamente indicate la *tryphe* e la *anepiplexia*, il lusso e la dissolutezza (695b3).

Questa raffigurazione è offerta al suo giovane e ambizioso amico Alcibiade, che può rappresentare per Platone proprio l'esempio canonico dell'aristocratico destinato a grandi imprese, e rovinato tuttavia dalla *tryphe* e dalla sregolatezza.[42] Appare significativo, a questo riguardo, il ritratto che ne offrono le pagine finali del *Simposio*, in cui Alcibiade irrompe nella sala ebbro (212d): la sua sfrenatezza, di cui l'eccesso nel bere è una componente, si contrappone nettamente alla *sophrosyne* di Socrate.

Nella stessa *Repubblica*, del resto, Platone afferma decisamente che «per i difensori [...] sono quanto mai sconvenienti l'ubriachezza, la mollezza e la pigrizia» (III 398b): ciò comporta il divieto di eseguire, nella *kallipolis*, le «armonie molli (*malakai*) e simposiastiche (*sympotikai*)». Dotate di queste caratteristiche negative sono le armonie ioniche e lidie, provenienti dunque da quell'area orientale che, anche qui, è connotata negativamente. La *malakia* si correla al comportamento sregolato, che trova nel simposio il suo luogo precipuo di estrinsecazione, tramite l'uso del vino, le musiche coinvolgenti, i profumi, gli eccessi sessuali. Essa deve essere del tutto bandita dalla vita dei *phylakes*, destinati ad essere «atleti di guerra», ad erogare tutte le loro energie per la difesa armata della città. A tal fine, Platone prescrive che, nella loro educazione, si attui un opportuno dosaggio di ginnastica e di *mousike*: la cura esclusiva della componente fisica produce selvatichezza e durezza ma, d'altra parte, quanti si dedicano in misura preponderante all'educazione intellettuale diventano «più molli (μαλακώτε-

[42] Un'immagine di Alcibiade che corrisponde alla raffigurazione platonica, finalizzata cioè a mettere in luce i caratteri «leonini» del personaggio, destinati inevitabilmente a porsi in netto antagonismo con gli interessi della città, è presentata da Aristofane nelle *Rane*. Invitato a pronunciarsi su questo discusso personaggio che, nel 405, anno in cui la commedia viene rappresentata, si trova in esilio, dopo essere stato protagonista di complesse vicende, determinate tutte dalla sua sfrenata ambizione, Eschilo afferma: «Prima di tutto: non allevare un leone in seno alla città. Se uno lo cresce, deve piegarsi alla sua indole» (1431-32).

poi) di quanto si convenga loro» (410d4-5). La mollezza, dunque, predispone alla viltà, a un comportamento incompatibile con la reattività virile che deve contraddistinguere il difensore in quanto combattente. Anche il passo del libro IX sottolinea come i comportamenti improntati alla rilassatezza producano *deilia*, attestando, pertanto, un cattivo funzionamento dello *thymoeides*, la cui virtù specifica è il coraggio.[43]

Nella rassegna delle condotte biasimevoli che sta conducendo, Socrate inserisce anche adulazione e servilismo, atteggiamenti tramite i quali la parte aggressiva mostra di avere perso la sua autonomia a vantaggio dell'«animale turbolento», l'*epithymetikon*. Lo slancio animoso, teso al perseguimento degli onori e dei riconoscimenti sociali, che contraddistingue lo *thymoeides*, viene meno quando al suo interno prevale il desiderio di arricchimento: questa brama afferisce specificamente alla funzione appetitiva, che proprio nel libro IX Platone ha definito *philokrematon* e *philokerdes*, «amante di ricchezza e di guadagno» (581a6-7). Soggiacendo all'avidità, la componente animosa si corrompe, secondo una dinamica che emerge nel libro VIII, quando Socrate descrive l'uomo oligarchico. Costui pensa esclusivamente a incrementare il proprio patrimonio e onora solo le ricchezze e i ricchi: in tal modo, «depone a terra il principio razionale e quello aggressivo» (553d), proprio come avviene negli individui che si abbassano all'adulazione e al servilismo per ricavarne vantaggi in termini di ricchezza.

La *kolakeia*, l'atteggiamento di che si prosterna davanti agli altri, lodandoli esageratamente e compiacendoli in tutto, è ben

[43] Una diversa valutazione del rapporto tra attività intellettuale e debolezza emerge dall'*Epitafio* di Pericle in Tucidide: Pericle afferma, indirizzandosi ai cittadini ateniesi, che «amiamo il bello con semplicità e perseguiamo il sapere senza mollezza (φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας)» (II 40.1). La valorizzazione estetica e intellettuale della vita, che costituisce tradizionalmente un tratto aristocratico, viene estesa a tutta la comunità dei cittadini, e valutata positivamente, come segno della superiorità ateniese.

descritta da Teofrasto nei suoi *Caratteri*: si potrebbe dire – egli scrive – che essa consista in modi indecorosi, ma vantaggiosi per chi adula. Appare dunque sottolineato il carattere vergognoso, *aischron*, del comportamento dell'adulatore, che non recede di fronte a nulla pur di ottenere i propri scopi.[44] La *kolakeia*, del resto, viene connessa, nel testo platonico, alla *aneleutheria*, termine che indica insieme il servilismo con cui l'adulatore si comporta nei confronti dell'adulato, ma anche la bassezza morale, un tratto incompatibile con la figura del cittadino libero, l'*eleutheros*, conscio del proprio valore e della propria dignità.

Mostrando come queste forme scorrette di comportamento segnino la sottomissione dello *thymoeides* all'*epithymetikon*, Platone usa un aggettivo molto significativo per connotare la componente appetitiva, a sua volta designata ancora qui come *therion*: ὀχλῶδες (590b7). È chiaro il rapporto con *ochlos*, il sostantivo, dal valore spregiativo, che indica la massa, la folla che costituisce il *demos* nella città. La componente appetitiva è un «animale turbolento», ma questa definizione può valere anche per i cittadini che si riuniscono nelle innumerevoli occasioni della vita comunitaria, in quelle sedi elencate dallo stesso Platone nel libro VI della *Repubblica*: assemblee, tribunali, teatri, accampamenti (492b5-6). In tutti questi luoghi, la massa si esprime solo con applausi di approvazione o urla di biasimo, manifestazioni emotive che testimoniano la sua irrazionalità. Di fronte a questo pubblico, che ha trasformato, come si afferma nelle *Leggi* (III 701a), il regime politico ateniese in una «teatrocrazia», sono gli uomini politici a comportarsi in qualità di adulatori. Questa degenerazione è aspramente criticata nel *Gorgia*, dove costoro sono definiti cattivi servitori dei cittadini, in tutto simili ai cuochi che gratificano con cibi prelibati, ma dannosi per la salute.[45]

[44] THPHR. *Char.* 2.

[45] Questa critica coinvolge anche gli uomini politici che hanno fatto la grandezza di Atene, come Temistocle e Pericle. Essi sono classificati, da So-

L'adozione di atteggiamenti servili, se diviene un'abitudine contratta fin dalla giovane età, impedisce il corretto sviluppo dello *thymoeides*. Questa corruzione è segnalata da Platone tramite una nuova metafora animale: esso diventa «scimmia anziché leone» (590b9). L'adulatore, preoccupato di compiacere colui che può essergli utile, rinuncia alla propria dignità, e si immedesima a tal punto con l'adulato da ripeterne gesti e atteggiamenti: così facendo, si assimila alla scimmia, animale imitativo per eccellenza che, esibendosi in una goffa replica dei comportamenti umani, diviene ridicola.[46] Al tempo stesso, proprio a causa di questa sua inadeguatezza, appare brutta: sono queste le componenti che connotano l'immagine della scimmia nella cultura greca.[47] Una significativa attestazione, in questo senso, è offerta dalla stessa *Repubblica*. Nel mito di Er, relativo al destino dell'anima, che si legge nel libro X, un ampio spazio è dedicato alle modalità con cui le anime dei morti scelgono di reincarnarsi per intraprendere un ulteriore ciclo di vita: in questa rassegna, che annovera molte figure illustri,[48] è presente anche Tersite, la cui anima è vista penetrare in un corpo di scim-

crate, appunto come cuochi, preoccupati di gratificare il *demos*, mentre dovrebbero comportarsi come medici, preposti all'educazione e alla formazione morale: cfr. 503d sgg.

[46] Cfr., su questo, M. VEGETTI, *L'animale ridicolo*, in *Tra Edipo e Euclide: forme del sapere antico*, Milano 1983, pp. 59-70, che mette in luce, anzitutto, la contiguità anatomica tra l'uomo e la scimmia, su cui insistono, tra gli altri, sia Aristotele sia Galeno, e descrive al contempo i tratti comportamentali di questo animale umanoide, per eccellenza *mimetikos*. Si tratta di un'imitazione che assume un aspetto ridicolo, come rileva Aristotele in *Top.* III 2 117b17 sgg.

[47] Nel trattato di *Fisiognomica* dello Pseudo Aristotele, la scimmia è descritta come dotata di un'indole cattiva (810b), stupida (811b27), di animo meschino (811b20) e malvagia (811b24). L'Anonimo Latino la definisce *animal malignum, ridiculum, turpe* (124), sottolineando come i tipi di uomo che richiamano la scimmia «imiteranno le doti naturali degli altri, giacché le loro sono carenti» (trad. it. di G. Raina).

[48] In questo passo sono citati Orfeo, Tamiri, Aiace Telamonio, Agamennone, Odisseo.

mia (620c2-3). Un particolare aggettivo connota questo personaggio: *gelatopoios*, ridicolo. Platone recupera qui i caratteri che Omero attribuisce a Tersite nel canto II dell'*Iliade*. «Era l'uomo più brutto (*aischistos*) che fosse venuto a Ilio» (216): questa affermazione iniziale è convalidata dalla successiva elencazione dei suoi tratti fisici, del tutto opposti a quelli che caratterizzano l'eroe. Storto, zoppo, rattrappito, calvo, Tersite appare al contempo sgradevole e malvagio, pronto com'è a scagliare ingiurie contro i *basileis*, lui che, l'unico ad essere presentato da Omero senza il patronimico, non appartiene al ceto nobiliare, all'aristocrazia guerriera. La sua requisitoria contro Agamennone nell'assemblea dell'esercito greco viene punita severamente da Odisseo, che lo percuote ripetutamente: a questa vista, i compagni ridono di lui, ed ecco che Tersite appare doppiamente ridicolo, per l'aspetto e per la bastonatura che subisce. Platone, memore di questa vicenda, lo sceglie per rappresentare un personaggio negativo, o almeno di poco conto: afferma infatti che compare di lontano, tra gli ultimi, come si addice al suo basso rango, e lo descrive mentre assume il corpo della scimmia, l'animale per eccellenza ridicolo. Nella rassegna della scelta delle vite, è il valoroso Aiace Telamonio a reincarnarsi nel leone (620b1-2): il destino cui vanno incontro i due personaggi è del tutto corrispondente ai loro caratteri. La polarità scimmia/leone, presente nel passo del libro IX, è attestata dunque anche nel mito di Er.

L'ambito dei comportamenti biasimevoli si amplia ulteriormente per comprendere, da ultimo, il lavoro salariato e manuale. Si manifesta qui il pregiudizio aristocratico nei confronti delle attività banausiche, relegate a un livello servile: il loro svolgimento prevede una forma di subordinazione del tutto simile a quella degli schiavi, poiché si svolge alle dipendenze di chi detiene la capacità direttiva. Questa scansione sociale diviene il segno di una disparità collocata sul piano psichico, poiché l'esercizio delle attività manuali si muta in prestazione erogata da chi non è in grado di comandare, essendo sprovvisto

della componente razionale. Proprio questo asserisce Platone nel passo del libro IX, dichiarando che quanti si dedicano alla *banausia* e alla *cheirotechnia* hanno «la parte migliore debole per natura» (590c): essi non sono in grado di tenere a freno l'*epithymetikon*, descritto ancora una volta come un insieme di animali, di *thremmata*, e si assoggettano completamente alla componente irrazionale.

La connessione qui prospettata tra attività manuali e struttura dell'anima giustifica del resto, all'interno della stessa *Repubblica*, la collocazione del terzo ceto al livello più basso della struttura cittadina, escluso dai compiti politici. Lo svolgimento delle funzioni economiche, che posseggono unicamente un valore strumentale, è l'unico adeguato a una configurazione psichica in cui domina proprio il principio appetitivo.

La mutua esclusione tra i ruoli politico e produttivo è sancita anche nelle *Leggi*. Nel libro V, all'interno del solenne discorso che il legislatore indirizza agli abitanti della città di cui si prospetta la fondazione, si afferma solennemente: «Non c'è posto, in tale ordinamento, per le attività lucrative» (741e). Ogni prestazione che rientri nel denominatore del *chrematismos* è dichiarata incompatibile con lo statuto del buon cittadino, che deve essere indirizzato fin dalla più tenera età all'esercizio della virtù:[49] questo obiettivo può essere raggiunto solo tramite una vita dedita alla politica e alle funzioni militari. Ogni prestazione economica che fuoriesca dall'accudire al proprio *kleros*, la proprietà fondiaria assegnata a ciascun capofamiglia, è delegata agli schiavi e agli stranieri, una misura destinata a salvaguardare l'integrità etica del corpo cittadino.[50]

[49] È esplicita, al riguardo, la definizione di educazione presente in *Leg.* I 643e: con il termine di *paideia* si designa esclusivamente l'educazione alla virtù, che suscita nel fanciullo il desiderio di diventare un perfetto cittadino, in grado di comandare e obbedire secondo giustizia.

[50] Una misura analoga è adottata da Aristotele nell'ambito della città retta dalla *ariste politeia*, descritta nel libro VII della *Politica*: si ripresenta qui la

Il carattere puramente servile di ogni attività manuale, che coinvolge dunque solo la parte inferiore dell'anima, richiede la presenza di una componente direttiva dotata della razionalità: la subordinazione a questa istanza superiore appare totalmente positiva, dal momento che corrisponde al principio gerarchico, alla naturale sottomissione dell'inferiore al superiore. Platone invoca qui una regola generale, che deve valere in ogni circostanza, tanto nella *kallipolis* quanto nella città reale. Questa scansione non comporta alcuna sopraffazione: l'essere schiavo (*doulos*) di chi possiede in sé il principio divino, quello *theion* cui si equipara anche in questo passo la parte razionale dell'anima, non comporta alcun danno, anzi, al contrario, si configura a tutti gli effetti come un vantaggio. Si è di fronte, infatti, a una forma di potere buono, erogato per il bene comune, in vista della *homoiotes* e della *philia*: non a caso Socrate cita come modello negativo quello proposto nel libro I da Trasimaco, secondo il quale l'*archon* persegue solo il proprio utile.

Sempre nell'ottica di mostrare la coerenza tra la morale cittadina e i principi normativi che emergono dalla sua indagine psicologica, Platone segnala come, nella *polis*, sia la legge a contenere in sé l'istanza razionale preposta al buon governo. Il *nomos* politico, nato dall'accordo tra i membri della comunità – «alleato [...] di tutti i cittadini» (590e1-2) – viene visto qui nella sua duplice funzione, formativa e coercitiva, destinata ad assicurare la coesione interna, pur nel rispetto del valore di ciascuno. La sua finalità è del tutto analoga a quella dell'*arche* che si esercita sui fanciulli: si tratta, in entrambi i casi, di prevenire i comportamenti scorretti e ingiusti. Nei bambini, come mostrano le descrizioni della *paideia* infantile contenute nel *Liside* (207d sgg.) e nel *Protagora* (325c sgg.), l'obbedienza ai genito-

scansione tra i cittadini, preposti ai compiti bellici, amministrativi e religiosi – che costituiscono le parti della città, e i lavoratori manuali, esclusi dalla politica, e indicati con il termine di «elementi necessari», indispensabili alla comunità unicamente sotto il profilo economico.

ri, ai pedagoghi, ai maestri predispone all'interiorizzazione delle norme dell'agire corretto, un *iter* che si perfeziona con l'apprendimento del testo delle leggi e l'ingresso nella dimensione politica.

Benché Platone istituisca un parallelismo tra le pratiche formative presenti nella città e quelle vigenti nella *kallipolis*, sussiste, tra le due situazioni qui prospettate, una fondamentale differenza. Nella *polis* storica, il processo educativo trova il suo compimento con il raggiungimento dell'età adulta, mentre nella città-modello nessuna *paideia* giunge a sanare la configurazione psichica dei membri del terzo ceto, destinati a sottostare alle direttive dei governanti, dotati di quella sapienza da cui essi sono esclusi.[51]

La rassegna dei comportamenti biasimevoli che qui si conclude ha sancito la positività delle condotte di vita, e degli atteggiamenti, improntati alla razionalità, quell'istanza definita con significativa insistenza «divina», capace di contenere gli eccessi della sregolatezza ferina dell'*epithymetikon* e le ambivalenze dello *thymoeides*. Adottare la guida della «parte migliore» significa agire giustamente: le argomentazioni platoniche approdano nuovamente a questo punto cruciale. Privilegiando lo scenario dell'anima, e avendo una chiara visione delle dinamiche presenti al suo interno – che Platone ha descritto con estrema precisione –, appare quanto mai chiara l'esigenza di evitare ogni atto che sconvolga la corretta gerarchia interiore, e soprattutto assegni il dominio alla parte ferina.

Non vi è alcun tipo di remunerazione, in termini di piacere, di ricchezza, di potere che compensi la malvagità di cui si macchia l'anima. Il danno che essa subisce risulta ancora più grave se le colpe rimangono nascoste. Torna qui in primo piano il tema così ampiamente sviluppato nel *Gorgia*, dove non solo Socrate avanza la tesi – scandalosa per i suoi interlocutori – secondo cui commettere ingiustizia è peggio che subirla, ma so-

[51] Su questo problema cfr. qui vol. III, [*F*], § 5.

stiene anche il carattere terapeutico della pena, finalizzata a guarire l'anima nel caso abbia contratto la bruttura derivante dalle colpe commesse. Nel libro IX della *Repubblica*, questa concezione viene prospettata alla luce dello scenario psichico che è stato qui elaborato e che domina in tutte queste pagine: la punizione ammansisce e addomestica la parte ferina, *to theriodes*, e consente all'anima di vedere ripristinata la sua condizione migliore, quella in cui governa la razionalità, generando tutto il corredo delle virtù.

Socrate menziona espressamente *sophrosyne*, *dikaiosyne* e *phronesis*: la loro presenza assicura una condizione di salute all'anima, tanto più importante del benessere del corpo. Una buona costituzione fisica, tuttavia, non appare qui svalutata, perché si connette – anch'essa – all'adozione di un corretto regime di vita, in cui non ha posto il perseguimento del piacere «ferino e irrazionale» (591c6). L'uomo giusto e felice è dunque caratterizzato dalla perfetta armonia psicofisica, e potrà essere definito un vero *mousikos*. Questo termine possiede una duplice valenza: da una parte fa diretto riferimento alla musica, che è accordo di suoni, e pertanto metafora quanto mai pertinente per segnalare l'ordine che contraddistingue la figura del giusto; dall'altra, *mousike* è vocabolo che indica l'insieme di tutte le attività intellettuali, poste sotto il patrocinio delle Muse. Il *mousikos* è, pertanto, l'uomo colto,[52] e in particolare colui che

[52] Nel libro VIII, a 548e, è Glaucone a delinearsi, secondo il ritratto che ne fa Socrate, come *mousikos*. Il contesto è significativo: si tratta di descrivere l'uomo timocratico, l'individuo che corrisponde alla prima forma di degenerazione costituzionale, la timocrazia. Le caratteristiche che contraddistinguono il timocrate sono, oltre all'ambizione per gli onori – presente certamente anche nel fratello di Platone – l'arroganza, l'incultura e l'incapacità di padroneggiare i discorsi. Glaucone si differenzia da questa tipologia proprio grazie al suo livello di istruzione, al fatto, dunque, di essere «amico delle Muse». Proprio la trascuratezza nei confronti della cultura è indicata dalle Muse, nel discorso che, all'inizio del libro VIII, introduce il tema della corruzione della

ha appreso la filosofia che, come Socrate afferma nel *Fedone*, è la *megiste mousike*, la forma più alta di musica (61a).

Proprio in questo passo del libro IX, del resto, è esplicita la menzione di un *iter* formativo che consente di approdare all'armonia: occorre privilegiare gli «oggetti di studio», i *mathemata*, adeguati. Si delinea qui, sullo sfondo, il modello educativo delineato nei libri II e III, e che si articola secondo un doppio registro, *paideia* dell'anima tramite la *mousike* e formazione del corpo attraverso la ginnastica. Come rileva Socrate, queste due pratiche devono far sì che corpo e anima si armonizzino reciprocamente, e colui che riesce nel modo migliore a conseguire questo scopo potrà essere definito τελέως μουσικώτατος (411e4 sgg.).[53]

Il principio della misura, dettato dalla *sophrosyne*, sembra presiedere a tutti gli ambiti cui si rapporta l'azione dell'uomo giusto. Costui sarà in grado, anzitutto, di usare nel modo migliore le sue ricchezze, contenendole nei limiti corretti: non si lascerà impressionare dalle felicitazioni che solitamente si indirizzano a quanti posseggono grandi beni, nella consapevolezza che la dismisura procura sventure,[54] ma nemmeno li disprezzerà. Inoltre, il giusto non disdegnerà le *timai*, gli onori pubblici: «Volentieri (ἑκών) parteciperà e godrà di quelli che ritenga possano renderlo migliore» (592a1-3), evitando tuttavia tutto ciò che possa mettere in pericolo la sua disposizione virtuosa.

kallipolis, quale causa della decadenza: i giovani saranno *amousoteroi*, meno colti (546d7), praticando più la ginnastica dell'educazione intellettuale.

[53] L'esigenza di sviluppare congiuntamente l'anima e il corpo è prospettata in *Tim.* 87c sgg., dove parimenti si sostiene la centralità della misura e della proporzione al fine di assicurare a entrambi una condizione di salute.

[54] Appare evidente, qui, il riferimento a massime etiche tradizionali. Il rispetto del principio del limite costituisce uno dei principi cardini della morale delfica, di cui Solone è il più autorevole rappresentante. Al tempo stesso, si avverte l'eco della censura che colpisce, nella *Repubblica*, il possesso delle ricchezze, a tal punto riconosciute come fonte di ἀπέραντα κακά da essere abolite per i governanti e i difensori della *kallipolis*.

Socrate ha così mostrato che la giustizia è un bene di per sé e insieme per i vantaggi che procura: l'armonia interiore, che si correla al possesso delle virtù, assicura la felicità. Il raggiungimento di questa condizione presuppone un percorso formativo e il conseguimento della conoscenza. Platone lo afferma chiaramente a 591c, indicando quale protagonista del suo discorso l'uomo νοῦν ἔχων, capace di costruire la *hexis* virtuosa della sua anima tramite lo studio delle discipline adeguate. Non si tratta pertanto di un individuo qualunque: evidentemente, occorre possedere – come hanno mostrato le argomentazioni presenti nel libro VI – una natura appropriata, una buona *physis*, capace di mantenersi tale anche in presenza di circostanze avverse.

Il pericolo che la città attuale, con la sua *kake paidagogia* capillarmente diffusa, interferisca con la costruzione di una *politeia* interiore caratterizzata dalla giustizia è infatti immediatamente avvertito da Glaucone che, dalle argomentazioni di Socrate, trae una precisa conseguenza: il giusto non parteciperà all'attività politica, dal momento che essa, nella situazione attuale, è il terreno di scontro tra individui mossi esclusivamente dalla brama di autoaffermazione, dalla *pleonexia*.

Viene dunque riproposta la distanza che separa la città storica dalla *kallipolis*: la possibilità di adottare un comportamento giusto nella situazione presente, e di incidere sulle scelte che si operano al suo interno, dipende – come Socrate riconosce – da una *theia tyche*, da un insieme di circostanze del tutto fortuite e imprevedibili. Nella *polis* cattiva, nave in balìa di cattivi timonieri, è pressoché impossibile che l'uomo giusto svolga un ruolo positivo, trovandosi nella stessa condizione di chi cade in una fossa piena di belve feroci senza alcuna speranza di salvezza (496d2).

Così, il discorso viene necessariamente ricondotto alla città progettuale, alla *kallipolis*, che si distanzia sempre più dalla città storica, quella *patris* in cui il giusto vive circondato, e minacciato, dall'ingiustizia. La costruzione di una *politeia* interio-

re, allora, avverrà in vista della fondazione di quella città perfetta, in cui l'individuo giusto vorrà trasferirsi, avendone già colto il modello, tentando intanto di realizzarlo all'interno della sua anima.[55]

Silvia Gastaldi

[55] Cfr. qui [*A*].

[*N*] Repubblica *VIII e* Leggi *III*

1. *Le differenze*

Se si mettono a confronto i due libri che tracciano un panorama generale dello sviluppo della società nei due dialoghi più rilevanti del *corpus* platonico, il libro VIII della *Repubblica* e il III delle *Leggi*, il lettore viene colpito dalle grandi differenze. Mentre nella *Repubblica* il discorso è organizzato su uno stretto parallelismo tra individuo e comunità, descrivendo un processo di degenerazione crescente, con implicazioni dirette sull'anima individuale che a loro volta hanno un riflesso sul sistema politico, la visione dello sviluppo delle società umane che ci offre l'ultimo dialogo di Platone è completamente diversa. Infatti, nel libro III delle *Leggi*, gli stati si sviluppano attraverso un difficoltoso procedere in cui i gruppi acquistano e conquistano via via le conoscenze necessarie per una vita propriamente umana. Peraltro non si trova alcuna allusione a un rapporto tra le società nascenti e gli individui a esse corrispondenti. Se nella *Repubblica* si può parlare di un processo necessario di oblio ed abbandono progressivo della vera dottrina, nelle *Leggi*, al contrario, si descrive un sentiero faticoso che conduce però all'ineluttabile scoperta della verità, anche se ciò va di pari passo con un incremento, anch'esso inevitabile, del male morale e politico. In un caso, la perfezione si trova all'inizio e viene abbandonata; nell'altro, essa è raggiungibile grazie allo sforzo dell'ingegno umano, anche se l'aumento delle conoscenze non implica uno sbocco necessario nella virtù indivi-

duale e sociale. Una delle differenze più notevoli tra i due racconti è questa. Infatti, l'argomento del libro VIII della *Repubblica* è strutturato come una cronaca della perdita progressiva della conoscenza, un indebolirsi dell'intelligenza, una crescita dell'ignoranza e la forza sempre maggiore delle passioni dell'anima concupiscibile.

Esiste anche una differenza non meno importante dal punto di vista della funzione che hanno i due racconti. Nella *Repubblica*, lo sviluppo che viene descritto è successivo alla fondazione dello stato e richiede un fondamento speciale, poiché appare difficile che un assetto come quello della *kallipolis* possa cambiare (546a1). Il movimento storico può essere solo il prodotto dell'errore, poiché la forma più perfetta era stata raggiunta; siamo ben lungi dal pensiero hegeliano, senza alcun dubbio.[1] Nell'altro testo la storia è assunta come *magistra vitae*, una fonte d'esperienza da cui trarre le conoscenze necessarie per evitare gli errori, e perciò si colloca prima della fondazione dello stato, quando ancora non se n'era neanche parlato. L'analisi è introdotta bruscamente come preludio alla fondazione dello stato corretto.

Tuttavia, queste non sono le sole differenze osservabili tra i due racconti. Si possono anche costatare differenze negli aspetti particolari della descrizione. In *Repubblica* VIII, Sparta costituisce il primo passo della scala discendente ed è caratterizzata come una costituzione timocratica (544c1-3); nelle *Leggi* appare alla fine dello sviluppo costituzionale e come un esem-

[1] Indipendentemente dalla questione della ciclicità del modello storico, la differenza sostanziale con il pensiero hegeliano è che la perfezione si trova all'inizio e non alla fine. Un'altra differenza non minore è la funzione della contraddizione. In Platone, la negazione non porta a un superamento della situazione anteriore, ma a un approfondimento della negatività. Non si tratta di una negazione "produttiva" nel senso hegeliano o marxista e non è lecito parlare di sviluppo "dialettico" nel senso dell'idealismo tedesco o del materialismo dialettico. Cfr. qui n. 11.

pio di governo equilibrato prodotto di successive riforme che combinavano il principio del potere monarchico e democratico (III 691d8-c7). La democrazia rappresenta nel libro VIII della *Repubblica* il penultimo stadio nella caduta degenerativa dell'organizzazione sociale. Nel libro III delle *Leggi*, per contro, la democrazia ateniese viene rappresentata in maniera diametralmente opposta, segnando differenti tappe, da una forma virtuosa, la *patrios politeia*, alla *ochlokratia* dei demagoghi. Ora, mentre il sistema democratico del libro VIII della *Repubblica* sfocia necessariamente nella tirannide, nel III delle *Leggi* non si fa nessuna menzione di uno sviluppo del genere, né si allude a uno sviluppo possibile in quel senso. È anche manifesto che, mentre la monarchia non viene menzionata nell'VIII della *Repubblica*, nel III delle *Leggi* essa costituisce, insieme con la democrazia, una delle forme di governo fondamentali da cui derivano tutte le altre (εἰσὶν πολιτειῶν οἷον μητήρες δύο τινές, ἐξ ὧν, τὰς ἄλλας γεγονέναι λέγων ἄν τις ὀρθῶς λέγοι: 693d2-3), e si menzionano due forme di monarchia: una, la più giusta di tutte, quella del governo diretto dei *patres familias* sul loro gregge (680a3-4); l'altra, una forma di governo che trova la sua espressione più pura nella monarchia persiana e che conosce anche alti e bassi nel suo sviluppo. Per converso, se l'aristocrazia occupa un posto rilevante nello schema della *Repubblica*, dato che rappresenta la forma politica migliore, quella della *kallipolis*, nelle *Leggi* il termine "aristocrazia" è appositamente evitato e compare soltanto in due occasioni, entrambe le volte usato in maniera piuttosto metaforica. Nella prima, l'Ateniese lo utilizza per designare una forma di governo che nasce come prodotto della prima azione legislativa delle comunità primitive dopo il raduno delle famiglie (681d3-4).[2] Più avanti, la democrazia ateniese arcaica riesce ad avere la qualifica di aristocrazia (701a2). Se nella *Repubblica* la democrazia degenera in

[2] Certamente questa forma è caratterizzata come una «specie d'aristocrazia» (ἀριστοκρατίαν τινά, 681d4), non un'aristocrazia in senso stretto.

una tirannide, nelle *Leggi* è la forma monarchica che sfocia in essa, mentre la democrazia finisce soltanto nell'anarchia. Infine, una delle differenze più notevoli consiste nel fatto che, mentre nella *Repubblica* il governo assoluto dei filosofi è ritenuto la forma migliore, nel libro III delle *Leggi* si loda il modello d'equilibrio che si realizza là dove esiste un controllo delle magistrature e un equilibrio tra sottomissione e libertà.

Queste differenze sono apparentemente così profonde da aver indotto alcuni interpreti a negare l'esistenza di una filosofia della storia in Platone.[3] Infatti, sembra difficile che si possa trovare una coerenza minima che permetta, al di là di ogni arbitrarietà interpretativa, di integrare queste due versioni dello sviluppo delle società in una compagine adeguata, se entrambe si considerano racconti "storici".[4] Sulla natura "storica" del racconto nel libro III delle *Leggi* non esistono dubbi, poiché il

[3] Questa interpretazione, che aveva trovato la sua formulazione classica in F. NIETZSCHE, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Stück 1, 1873-76, ora in *Werke*, Ausgewählt und eingeleitet von A. Meser, Leipzig 1930, p. 39, e che attribuisce ai Greci una carenza di senso storico, può riscontrarsi ancora in E. BRÉHIER, *Quelques traites de la philosophie de l'histoire dans l'antiquité classique*, «Revue d'histoire et philosophie des religions», XIV (1934) pp. 38-40, ora in *Études de philosophie antique*, Paris 1955, pp. 139-41; G.J. DE VRIES, *Plato en de Geschiedenis*, «Tijdschrift voor Philosophie», VIII (1946) pp. 483-90; K. VON FRITZ, *The theory of the mixed constitution in antiquity*, New York 1954, pp. 50-55; K. SPREY, *Plato nu. De ideale Staat*, «Hermeneus», XLI (1970) pp. 275-88.

[4] Caratterizzare come «storiche» le narrazioni dei due brani non è del tutto esatto, perché né nel libro VIII della *Repubblica* né nel III delle *Leggi* si fa un resoconto, neppure approssimativo, di eventi storici, ma si citano soltanto riferimenti parziali – soprattutto nelle *Leggi* – per illustrare le affermazioni fatte. In realtà, si tratterebbe piuttosto di una riflessione sugli eventi storici con una chiara finalità politica e filosofica, cioè al fine di sancire la superiorità del governo filosofico e dell'impero del *nous* nella società umana in un caso, e di trovare le leggi che guidano alla stabilità dello stato per mezzo di un'analisi induttiva della storia dell'umanità, nell'altro. Se ciò sia o no una filosofia della storia è secondario e rivela anche una prospettiva semplicista da parte degli interpreti. Senza dubbio, però, si tratta di una riflessione metastorica.

personaggio principale del dialogo mette in chiaro fin dall'inizio (676a1-b10) che la sua indagine si baserà sullo sviluppo storico dello stato. Diversa è la situazione nella *Repubblica*, dove il racconto inizia con un ambiguo accenno alle Muse e al "numero geometrico" o "nuziale" che ha dato origine alle più svariate speculazioni. Il rapporto tra le due narrazioni si potrebbe forse chiarire non solo con un'analisi scrupolosa dei testi, ma anche se teniamo conto del tipo di narrazione, cioè di qual è il suo rapporto con le altre narrazioni del genere cui sicuramente Platone intende connetterle.

2. *Il libro VIII della* Repubblica

La determinazione della natura del libro VIII della *Repubblica* dipende in grande misura dalla funzione specifica che Platone ha dato a questa successione di forme politiche nell'insieme del dialogo e anche del rapporto intertestuale stabilito con la riflessione sul migliore sistema politico ed i mutamenti costituzionali nell'altrui e anche nella sua opera. Nell'opera platonica vi sono tre tipi di descrizioni dello sviluppo della società, che sembrano mostrare un atteggiamento diverso l'una dall'altra. Due racconti descrivono uno sviluppo ascendente (il mito che Platone attribuisce al sofista Protagora: *Prot.* 320c-322d, e la descrizione della genesi dello stato nel libro II della *Repubblica*: 369b-376c). Mi pare che nessuna delle narrazioni possa considerarsi storica nel senso platonico, anche se si possono trovare interpreti che sostengono il carattere storico di ambedue. Nel primo caso, il mito rappresenta chiaramente le concezioni del sofista. Nel secondo, contrariamente a ciò che accade nel libro III delle *Leggi*, dove si riafferma con chiarezza il carattere storico del racconto (683a-684a), Socrate dichiara in due riprese che qui si tratta di una rappresentazione logica, e non storica, dei fatti (369a5-8; c9). Nessuna delle due narrazioni, pertanto, permette di ricavare alcuna conclusione riguardo all'interpretazione platonica della storia. Esistono altri racconti, mitici e meno mitici, sullo sviluppo del genere umano,

che si caratterizzano per mostrare una visione più complessa del divenire umano e cosmico. Queste narrazioni sono lette, specialmente dagli interpreti tedeschi, come una combinazione tra la tendenza al progresso e quella alla degenerazione e hanno un elemento distintivo in comune. Tutte sono riferite espressamente alla dimensione storica. Nell'insieme dell'opera platonica, si trovano quattro passi che appartengono a questa categoria: il mito di Crono (*Pol.* 269c-274a; *Leg.* IV 713a-714a), il mito dell'Atene e dell'Atlantide primordiali nel prologo del *Timeo* e del *Crizia*, in un certo senso anche il *Menesseno* e, infine, il libro III delle *Leggi*. Il caso del libro III delle *Leggi* è particolarmente significativo, giacché mostra una concezione che, pur permettendo di ripercorrere a grandi linee il processo storico, ha una grande flessibilità e non può considerarsi determinista in senso forte.

Unità strutturale e valore argomentativo della serie del libro VIII

Il libro VIII della *Repubblica* si può considerare un caso eccezionale nell'opera platonica, perché è l'unico luogo dove si descrive una degenerazione crescente della società e dell'individuo, in cui tutti i sistemi politici sembrano svilupparsi dallo stato ideale. Le testimonianze antiche che ci sono giunte concordano nel sostenere che in esso Platone attribuiva a Socrate una riflessione meta-storica sullo sviluppo necessario delle società. La critica aristotelica nel libro V della *Politica* (12, 1316a1-b13) non lascia nessun dubbio sul fatto che il filosofo ha assunto il discorso platonico come un modello di sviluppo storico, che rifletterebbe le leggi effettivamente preposte ai mutamenti del sistema politico,[5] vale a dire ciò che la teoria politica del V secolo a.C. chiamava μεταβολὴ πολιτειῶν. La in-

[5] Aristotele critica nel modello cinque aspetti: a) le cause del mutamento delle costituzioni, b) la direzione del mutamento, c) l'univocità dei cambia-

terpretazione aristotelica, che è stata così criticata, indica però quale sia il rapporto intertestuale stabilito da Platone nella costruzione del brano: la riflessione sofistica che riconosce, come ha dimostrato l'eccellente studio di H. Ryffel,[6] l'influsso di Protagora, Damone e Ippodamo in aspetti determinanti. Platone ha in mente probabilmente anche altri sofisti, come Crizia, il cui nonno è un personaggio principale nel dialogo che porta il suo nome e descrive la costituzione filosofica dell'Atene antica. Crizia, che fu un membro attivissimo della restaurazione oligarchica in Atene, aveva scritto opere sulle costituzioni temperanti (*Politeiai emmetroi*), sulla costituzione dei Tessali, e una in particolare sulla costituzione spartana (DK 88[81] A22, B31-38). La critica alla costituzione spartana nel libro VIII deve essere letta nel contesto della simpatia dei circoli oligarchici filo-spartani (cfr., per Crizia, Senofonte, *Elleniche*, II 3.24-30), condividendo con questi il rifiuto della democrazia, che considera non tanto la «massima ignoranza, disordine e malvagità» ([Ps.Senofonte] *Costituzione degli Ateniesi* I 5), bensì un sistema anarchico dove tutti godono della massima libertà (cfr. *ivi*, I 7-11).

Tuttavia, anche se le concezioni sofistiche sul mutamento delle forme costituzionali costituiscono un referente fondamentale del dialogo che il filosofo ateniese stabilisce con il pensiero politico dell'epoca socratica, è non meno importante sottolineare che il racconto della degenerazione ha probabilmente, dal punto di vista drammatico, l'intenzione di marcare una chiara differenza rispetto a Trasimaco. Il sofista viene menzionato come per caso all'inizio della considerazione delle forme degenerate di costituzioni (545b1). Nel frammento conservato del suo discorso sulla costituzione, il sofista loda la

menti postulata da Socrate, d) la necessità dello sviluppo proposto, e) l'incompletezza e la linearità risultante.

[6] H. RYFFEL, *ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ. Der Wandel der Staatsverfassungen*, Bern 1949.

concordia esistente nella *patrios politeia* e si lamenta della discordia che ha portato alla decadenza l'Atene del V secolo, in termini che lo avvicinano alla tematica della *metabole*. Nel libro I della *Repubblica* (338e), l'oratore presenta la tipica distinzione sofistica tra le forme costituzionali: tirannide, aristocrazia e democrazia,[7] tutte forme errate secondo Socrate. La polemica di Platone si comprende meglio se la sistemazione teorica del processo di nascita e scomparsa delle costituzioni risale effettivamente a Protagora o anche a Trasimaco, come è stato ipotizzato.[8] Nel contesto della polemica con questi pensatori si capiscono meglio le innovazioni introdotte da Platone. In confronto con il relativismo di un Protagora o di un Trasimaco, la precisa classificazione delle costituzioni non solo deve servire per costruire una scala valutativa con aspirazioni d'obbiettività, scala che si contrappone all'idea della relatività delle forme politiche offrendo un preciso ordinamento basato sulle caratteristiche di ciascuna rispetto al sistema migliore, ma s'inserisce anche strutturalmente nella tematica dell'opera. La menzione di Trasimaco deve anche ricordare al lettore che l'agone della giustizia e dell'ingiustizia non è stato ancora risolto e che il vero nemico è costituito proprio dal relativismo di questi sofisti. Il valore dei diversi sistemi politici empirici diventa più chiaro dopo che l'abbozzo del loro opposto è stato ampiamente dipinto, specialmente per quanto riguarda il suo punto principale, l'educazione dei governanti.[9] La sequenza delle de-

[7] La classificazione tripartita in governo di uno, di pochi e del *demos* risale all'epoca anteriore alle guerre persiane: cfr. H. RYFFEL, *op. cit.* (n. 6), p. 24, p. 46, n. 139.

[8] Tra altri, particolarmente da H. RYFFEL, *op. cit.* (n. 6), pp. 47 sgg.

[9] Anche se la tradizione ha considerato spesso la *Repubblica* come un capolavoro dal punto di vista stilistico, nella critica moderna, soprattutto in quella scritta in lingua inglese, non mancano le voci che sottolineano gravi problemi strutturali o anche avanzano interpretazioni poco convincenti riguardo alla struttura del dialogo. Per fare un esempio, tanto J. ANNAS, *An introduction to Plato's 'Republic'*, Oxford 1981, p. 294, quanto D. FREDE, *Die*

generazioni ha anche la funzione drammatica di dare maggiore rilievo al contrasto tra la felicità della *kallipolis* e del filosofo-re e l'infelicità del tiranno.[10] La crescita graduale dell'ingiustizia, dell'ignoranza e dell'infelicità prefigura e prepara la peripezia, che si produce con lo sbocco della democrazia nella tirannide. La tragedia dell'allegria irresponsabile della libertà democratica dà un chiaro senso tragico al racconto. Perciò, il movimento è lineare e non circolare, perché, costruito come una tragedia (cfr. τραγικῶς, 545e1), finisce con la tirannide, la catastrofe finale.[11] L'esito della *polis* dominata dai desideri dell'anima con-

ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a-IX 576b), in O. HÖFFE (Hrsg.), *Platon. Politeia*, Berlin 1997, pp. 251-70, sulla base della frase iniziale del libro VIII, parlano dei libri V-VII come di una "digressione", cosa che non è corretta, dato che la sintesi contenuta in quelle righe, se ben letta, include tutti i libri (cfr. βασιλέας δὲ αὐτῶν εἶναι τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ τε καὶ πρὸς τὸ πόλεμον γεγονότας ἀρίστους a 543a4-5). La frase, che mette in primo luogo l'«essere diventati i migliori nella filosofia», indica chiaramente che i libri V-VII, lungi dall'essere una digressione, si collocano al centro della problematica, come si intende di solito. Cfr. anche in questo senso R.V. GUTIÉRREZ, *La lógica de la decadencia. En torno a las formas deficientes de gobierno en la 'República' de Platón*, «Estudios de filosofía», XXVI (2002) pp. 43-60 (pp. 45, 49).

[10] Questo punto è stato sottolineato da H. RYFFEL, *op. cit.* (n. 6), pp. 100 sg.

[11] Cfr. W. JANKE, *Ἀληθεστάτη τραγῳδία. Eine Deutung der Metabole-Reihe im 8. Buch des Staates*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLVII (1965) pp. 251-60: «Die Urtragödie verdichtet sich im Umsturz (καταστροφήν) von der Demokratie zur Tyrannis» (p. 253). Alle pp. 252 sgg., Janke segnala anche che è tragico il racconto perché esso, come Aristotele lo definisce nella *Poetica*, è un passaggio dell'individuo e della società da una condizione buona a una cattiva. L'avverbio τραγικῶς compare soltanto due volte nel *corpus Platonicum*, tutte e due nella *Repubblica*. Nell'altra occorrenza (413b4) non ha in assoluto un senso ironico: indica una maniera di parlare incomprensibile e questo può essere uno dei sensi in cui il termine viene qui utilizzato. Per un'esegesi del genere si possono addurre almeno due ragioni. 1) Il numero nuziale, che segue e che deve spiegare una cosa in sé inspiegabile e difficile da capire, cioè la distruzione dello stato migliore. 2) La descrizione del numero nuziale si fa con termini che esigono una conoscenza matematica non abi-

cupiscente del tiranno dà maggiore rilievo al quadro della Callipoli governata dall'intelletto sapiente dei filosofi, dopo una serie che va annodando momenti di tensione con altri di distensione, spinti dal motore della ricerca di soluzioni false che soltanto esasperano la situazione dei protagonisti, avidi di facile felicità.

Il valore estetico del libro VIII viene innalzato dunque per la sua posizione nell'insieme dell'opera. L'abbozzo della vita e dell'organizzazione dello stato migliore con cui finisce il libro III (415d-417a) prelude alla descrizione particolareggiata, nei libri IV e V, della *kallipolis*, con particolare attenzione all'istituzione del comunismo. Questa descrizione termina con la frase che unisce la felicità della città al governo filosofico come suo unico requisito (V 473c11-e5). La frase serve per cambiare l'orientamento del discorso, concentrando ora l'attenzione sull'individuo e non sulla città. La determinazione delle caratteristiche del vero filosofo occupa dunque la fine del libro V e i libri VI e VII. Il libro VIII funge da legame, riprendendo la descrizione delle città degenerate con i loro corrispondenti citta-

tuale. Il linguaggio può essere considerato un "linguaggio elevato" nel senso in cui s'interpreta generalmente la parola nel passo («high-flown language», come si esprime F.M. CORNFORD, *The 'Republic' of Plato*, Oxford 1969 (1941), p. 268; cfr. *Men.* 76e3). Nel passo c'è probabilmente anche una velata polemica con i poeti che erano stati criticati prima e saranno criticati di nuovo dopo: ciò che qui si descrive è una vera tragedia, con una scala di valori corretta, con una assegnazione di felicità e infelicità, di favore e sfavore degli dèi, diversa da quella sbagliata della tragedia. Il racconto è tragico anche perché i protagonisti errano per la loro ignoranza, nel senso più socratico del termine. Sull'importanza semiotica del verbo *paizo* nei dialoghi platonici non è necessario insistere, dato che è ben nota. Il verbo *erescheleo*, però, appare in *Phil.* 53e in un passo anch'esso significativo, dove il *logos* gioca con Socrate e Protarco che stanno dibattendo la questione del divenire. Nelle *Leggi* (X 885c5) c'è un passo che può essere interpretato nel senso di negare serietà al numero nuziale: il verbo è riferito ai giovani che prendono in giro lo straniero di Atene. Sull'interpretazione di *tragikos* e *erescheleo* cfr. anche qui libro VIII, n. 27.

dini, per culminare nell'ampia descrizione del tiranno (571a-580c), che serve da prova principale e che è stata lungamente preparata per mettere in rilievo la figura dal filosofo dipinta nei libri centrali.

Storicità e realtà della descrizione

Fino a che punto Platone pretende, con la sua descrizione, di dare una visione dello sviluppo storico della società? Questa domanda si trovò e si trova ancora al centro della riflessione sul testo platonico e, come mostra l'interpretazione aristotelica del passo, non ha trovato finora una risposta definitiva. Diversi studiosi hanno interpretato il brano in maniera storica.[12] Già nell'Ottocento alcuni interpreti rifiutavano invece il carattere storico della narrazione di Socrate. R.L. Nettleship, per esempio,[13] sosteneva che Platone aveva scelto soltanto le caratteristiche più tipiche di alcuni sistemi politici con l'intento di produrre una chiara dimostrazione della sua posizione rispetto alla felicità di cui godeva l'uomo giusto. E. Barker, nella sua celebre opera sul pensiero politico classico,[14] sostiene anch'egli che non si tratta di un'esposizione storica, ma logica. Oggi sembra che si sia definitivamente imposta la posizione di coloro che, nel quadro delineato da Socrate, non vedono nessun rapporto con la storia.[15]

[12] Cfr., tra gli altri, K. HILDENBRAND, *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie*, Leipzig 1860, vol. I, pp. 144 sgg.; TH. GOMPERZ, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Berlin-Leipzig 1895-1909, vol. II, pp. 380-88; K.R. POPPER, *The open society and its enemies*, London 1945, vol. I, pp. 35-56; D. HELLWIG, *«Adikia» im Platons 'Politeia'*, Amsterdam 1980, pp. 1 sgg., 73 sgg.

[13] R.L. NETTLESHIP, *Lectures on the 'Republic' of Plato* (1897), London 1958, pp. 294-314.

[14] E. BARKER, *The political thought of Plato and Aristotle*, London 1906, p. 176.

[15] G. POLLACI, *La dottrina dello stato in Platone*, Palermo 1929, p. 124; A.E. TAYLOR, *The decline and fall of the State in 'Republic' 8*, «Mind», n.s.,

È chiaro però che in questo ambito, come in altri, la risposta dipende in larga misura da quale sia la concezione di storia con cui lavora l'interprete,[16] che non sempre è univoca e meno ancora chiara.[17] Sembra evidente che non si può cercare, nella successione degli stati, una storiografia nel senso tucidideo.

XLVIII (1939), p. 26; H. RYFFEL, *op. cit.* (n. 6), pp. 98, 103, 107-10; J.D. WILD, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Laws*, Chicago 1953, p. 223; R. JORDAN, *The revolt against philosophy: the spell of Popper*, in ID. (ed.), *The return of the reason*, Chicago 1953, pp. 259-92, in particolare pp. 278 sg.; K. VRETSKA, *Typische und polare Darstellung bei Platon*, «Symbolae Osloenses», XXXVIII (1953) pp. 42-55; R.C. CROSS - A.D. WOOZLEY, *Plato's 'Republic'. A philosophical commentary*, London 1964, pp. 262 sg.; P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, 3ª ed., Berlin 1964-1975, vol. III, p. 108; J. ANNAS, *op. cit.* (n. 9), p. 295; F.L. LISI, *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffs. Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Philosophie und Politik bei Platon*, Königstein - Taunus 1985, pp. 297-305; G. GIORGINI, *Decadenza e filosofia in Platone*, «Filosofia politica», IX (1995) pp. 5-14 (p. 13); D. FREDE, *art. cit.* (n. 9), pp. 252-57; W. KERSTING, *Platons 'Staat'*, Darmstadt 1999, pp. 266 sg.; R. GUTIÉRREZ, *art. cit.* (n. 9), pp. 44, 58.

[16] È ovvio, come segnalava K. GAISER, *Platon und die Geschichte*, Stuttgart 1962, p. 32, n. 6, che tutto dipende da quello che si caratterizza come storia e "filosofia della storia". È di un'evidenza chiara e distinta che nonostante le interpretazioni neo-hegeliane del libro VIII della *Repubblica*, Platone non ha una filosofia della storia in senso hegeliano. Si tratta dunque di stabilire se egli ha una sorta di "teoria della storia" o piuttosto un "pensiero storico", intendendo come tale un'ipotesi generale sul senso del decorso degli eventi umani (cfr. F.L. LISI, *La pensée historique de Platon dans les 'Lois'*, «Cahiers Glotz», XI (2000) pp. 9-23).

[17] A volte sembra che gli interpreti non abbiano una coscienza nitida della propria posizione. J.D. WILD, *op. cit.* (n. 15), criticò, per esempio, l'interpretazione di Popper e rifiutò conseguentemente che la descrizione platonica sia l'espressione dell'ostilità platonica verso la democrazia. Sostenne, però, che il libro VIII mostra «the working of a natural law in human affairs» (p. 23, cfr. pp. 33 e 41); cfr. anche J. WILD, *Popper's interpretation of Plato*, in P.A. SCHILPP (ed.), *The philosophy of Karl Popper*, 2 voll., La Salle (Ill.) 1974, vol. II, pp. 859-75, senza accorgersi, che se così fosse, il libro VIII avrebbe un forte valore storico.

Come è stato spesso segnalato,[18] diversi passi del libro VIII accennano al fatto che la serie di mutamenti politici e umani non viene intesa come una descrizione dello sviluppo storico della società:

1) Socrate mette in chiaro che la sua descrizione include soltanto le forme d'organizzazione politica che costituiscono non solo una specie, ma una specie chiaramente definita, cioè le forme più notevoli (εἴδη, particolarmente 544c-d, 548c-d, 564c-d; cfr. anche IV 445c1-d1; V 449a1-b1).[19]
2) Il passaggio da una forma di psicologia individuale a un'altra accade entro una generazione, così che tutto il processo coinvolge soltanto quattro generazioni,[20] una rapidità che indica come non vi sia nessuna prospettiva storica, ma, come nel caso degli εἴδη, l'intenzione di limitare al massimo il quadro delle costituzioni per adattarlo alla finalità del dialogo.
3) La sequenza però viene utilizzata da Platone con grande maestria per indicare i tratti negativi caratteristici di ogni specie sbagliata, tanto nel caso del cittadino quanto in quello della costituzione. La sua natura si riconduce quindi a un unico concetto da cui si costruisce la genesi e la sua essenza: onore, ricchezza, libertà e uguaglianza, ingiustizia.[21]
4) Socrate la caratterizza come uno schizzo teorico che non aspira all'accuratezza, ma che ha soltanto la finalità di permettere di osservare a partire dell'abbozzo il più giusto e il più ingiusto perché «sarebbe una impresa troppo lunga il descrivere tutte le forme costituzionali, tutti i caratteri senza nulla omettere» (VIII 548c9-d4).[22]

[18] Cfr. H. RYFFEL, *op. cit.* (n. 6), pp. 107-10 (p. 98); K. VRETSKA, *art. cit.* (n. 15); F.L. LISI, *op. cit.* (n. 15), pp. 297-305.

[19] Cfr. H. RYFFEL, *op. cit.* (n. 6), p. 98; D. FREDE, *art. cit.* (n. 9), p. 264; R.V. GUTIÉRREZ, *art. cit.* (n. 9), p. 45.

[20] K. VRETSKA, *art. cit.* (n. 15), p. 43. Cfr. anche qui [*A*], § 3.

[21] *Ivi*, p. 45.

[22] Cfr. R.V. GUTIÉRREZ, *art. cit.* (n. 9), p. 46.

5) Infine, anche una testimonianza esterna al dialogo può venire in aiuto dell'interpretazione che rifiuta il carattere storico del racconto degenerativo. Nel *Timeo*, presentato come la continuazione della *Repubblica*, Socrate dichiara esplicitamente che questa narrazione non aveva una natura storica, ma costituiva un modello teorico, e chiede pertanto agli interlocutori di offrire una descrizione più vicina alla realtà di una costituzione come quella della *kallipolis* (19b3-e8).

In altre parole, né la serie è completa, poiché accoglie soltanto i momenti essenziali, né lo è il quadro di ogni costituzione, giacché questi vengono presentati in maniera che risalti il tratto più caratteristico per il fine proposto, la comparazione dall'uomo più giusto con il più ingiusto. Purtroppo, se consideriamo la situazione testuale, essa non è così chiara come l'enumerazione precedente può far credere. Anticipando la tematica sviluppata nei libri VIII e IX, Socrate dichiara che lui voleva continuare il suo discorso mostrando la successione «nell'ordine in cui a me parevano derivare l'una dall'altra» (V 449b1), prima di essere interrotto da Adimanto. Anche altri passi nello stesso libro VIII sembrano dare una profondità storica al racconto socratico. Nel passo di 563e6-564a1, Socrate enuncia la legge per cui si regge secondo lui il processo della *metabole politeion*, il peggioramento della malattia caratteristica provoca il cambio di sistema politico e questa legge ha, a suo giudizio, una validità cosmologica:

> E in realtà ogni tipo di eccesso suole produrre, come effetto di reazione, un mutamento nel senso opposto, tanto nelle stagioni quanto nelle piante e nei corpi, e certo non meno nelle costituzioni.

Da questa legge Socrate deduce che la tirannide non può provenire che dalla democrazia (564a6-7). Se prendiamo le parole di Socrate alla lettera – e non mi pare che sia né possibile né ragionevole fare altrimenti – la critica aristotelica che traeva gli esempi contrari dalla realtà storica non sembra frequentare vie errate. L'interpretazione di Aristotele è possibile perché la

narrazione socratica si costruisce sull'ambiguità: ora si sottolinea la finalità retorica della serie offerta nella cornice dell'agone tra giustizia e ingiustizia, ora l'argomentazione viene rafforzata con un confronto con la realtà che cerca di indurre a credere che la sua necessità è garantita dai fatti.[23] L'utilizzazione di queste risorse retoriche ha probabilmente contribuito alla divergenza esistente sulla natura del racconto e costringe a differenziare con grande cura il racconto come serie e ogni suo stadio in particolare. La successione non ha nessuna validità empirica; la serie è stata costruita con una finalità precisa, la comparazione richiesta da Glaucone e Adimanto. Per darvi una certa verosimiglianza Socrate prende anche dati della realtà, ma senza pretendere che esista una concatenazione necessaria delle vicende, si rifà a quello che succede di solito, a ciò che è probabile, ma che non avviene necessariamente. Il ritratto di ogni forma di governo, però, è una versione che si avvicina alla realtà, anche se in esso vengono posti in risalto quelli che, per il parlante, sono i tratti negativi.[24] È necessario anche sottolineare che le forme costituzionali presentate non fanno riferimento a una costituzione determinata, sono piuttosto εἴδη, cioè classi, tipi costituzionali.[25] Tuttavia, questo non significa che esse non abbiano alcun rapporto con la realtà,[26] perché i tipi specifici sono raggiunti per mezzo dell'induzione

[23] Cfr. φιλεῖ 563e9; εἰκός 564a2,5; εἰκότως a6, οἶμαι a7: tutti termini che vogliono dare l'impressione che le asserzioni sono il prodotto di un'induzione empirica. Per l'utilizzazione di strumenti retorici nella *Repubblica*, specialmente la metafora città-anima, cfr. G.R.F. FERRARI, *City and Soul in Plato's 'Republic'*, Sankt Augustin 2003.

[24] In questo senso sono in errore coloro che non attribuiscono nessun valore storico alle descrizioni delle costituzioni, in particolare della democrazia, come fanno tra altri D. FREDE, *art. cit.* (n. 9), e R. GUTIÉRREZ, *art. cit.* (n. 9), p. 58.

[25] Sul significato di *eidos* in questi passi, cfr. N. BLÖßNER, *Dialogform und Argument. Studien zu Platons 'Politeia'*, Stuttgart 1997, pp. 72 sg.

[26] Come pretende, per esempio, H. RYFFEL, *op. cit.* (n. 6), pp. 107-10.

e sono il prodotto dell'astrazione dai casi empirici. Questa non si produce però in forma diretta né in maniera obbiettiva, bensì tramite l'ideologia dell'interprete e le fonti ideologiche da questi utilizzate. In altre parole, l'astrazione è astrazione dei tratti che egli crede costituiscano la realtà. È naturale, dunque, che nel quadro socratico siano presenti deformazioni, travisamenti ed esasperazioni, insieme con qualche tratto obiettivamente certo, soprattutto se teniamo conto che Platone ha usato probabilmente fonti oligarchiche e aveva lui stesso una posizione oligarchica. Nel giudizio dell'interprete, dunque, i due piani devono essere chiaramente distinti. Il racconto non vuol essere una «filosofia della storia», ma piuttosto un ammonimento circa le conseguenze derivanti dal perseguimento dell'interesse particolare, dell'individuo o del gruppo,[27] se si segue la tendenza naturale insita nell'*eidos* caratteristico.

Significato della successione costituzionale

La linea degenerativa abbozzata da Socrate riconosce cinque stadi: aristocrazia, timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannide, i quali rappresentano una dissoluzione crescente dell'unità e di ciò che è comune, con un'importanza sempre maggiore assegnata alla molteplicità e al privato. Le cinque forme costituzionali rappresentano secondo Socrate le forme fondamentali di governo a cui corrispondono altrettante forme fondamentali di personalità o classi di anima (cfr. IV 445c-d). Il racconto socratico indica uno sviluppo necessario da una forma all'altra (V 449a) e, come è stato segnalato sopra, il modello ha valore empirico riferito ai casi particolari e quando si danno le circostanze estreme rilevate nella descrizione. La proprietà privata e l'individualismo diventano il principio basilare già con l'oligarchia. La democrazia contribuisce con una distribu-

[27] È interessante che Lisia (25, 9-10) sostenne che sotto le apparenze teoriche le lotte della fine del V secolo erano per il profitto individuale.

zione ancora maggiore della proprietà, fino alla tirannide, dove gli innumerevoli piaceri del tiranno diventano la norma suprema e tutta la società deve servire all'interesse di ogni piacere di un solo individuo. Anche l'effetto della conoscenza filosofica sull'ordine sociale scompare in maniera graduale con il progresso della corruzione. La timocrazia mantiene ancora certe norme, che provengono dal governo filosofico, ma soltanto attraverso la tradizione e la coazione. L'oligarchia, invece, introduce nuove norme che si allontanano ancor più dalle leggi corrette, mentre la democrazia, di fatto, volta le spalle in maniera assoluta alle tradizioni e alle norme trasmesse, sviluppo che raggiunge il suo culmine nella tirannide.

Il rispetto per la legge appare anche come un criterio per la determinazione di un sistema politico. L'aristocrazia rispetta le leggi vigenti, soprattutto per un'interna convinzione, risultato della combinazione tra una natura buona e una *paideia* straordinaria. Nella timocrazia, lo spostamento occasionale della norma, che la natura peggiore dei guardiani produce, diventa un ordine nuovo, che adesso può essere imposto soltanto per mezzo della coazione. La coercizione esercitata dall'oligarchia, ancora più forte, desta la discordia e conduce alla guerra civile aperta. La democrazia mostra poi un disprezzo ancora maggiore della legge, la quale è completamente svilita dalla tirannide. Ogni sistema politico significa una legge nuova, un nuovo ordine legale.

Ciononostante, le difficoltà nell'interpretazione del libro VIII non si trovano nella determinazione dei criteri generali per la virtù di un sistema politico, ma sorgono quando si vuole determinare con precisione la posizione relativa di ogni costituzione. Una comparazione con la scala del *Politico* mostra una coincidenza parziale, ma anche importanti divergenze. Il migliore stato del *Politico* corrisponde al governo filosofico della *Repubblica*. La differenza consiste soltanto nella denominazione. Mentre nella *Repubblica* l'aristocrazia designa la forma di governo migliore, nel *Politico* essa indica un'imitazione ed è

dunque una delle costituzioni false. La timocrazia, invece, non ha nessuna corrispondenza nel continuo costituzionale del *Politico*. Certe caratteristiche l'avvicinano allo stato delle *Leggi* che si potrebbe intendere come una versione migliorata del sistema timocratico. La monarchia legale e l'aristocrazia legale, come forse anche la democrazia legale del *Politico,* sembrano non essere presenti nella descrizione del libro VIII. Tutto indica che la catena di degenerazione include soltanto le versioni cattive delle costituzioni del continuo del *Politico*.[28]

Una difficoltà praticamente insolubile scaturisce dalla posizione della democrazia illegale nella descrizione del libro VIII. Infatti, si può vedere, nel caso della timocrazia, una versione cattiva della costituzione delle *Leggi*, che riesce a ottenere il valore più alto ora, tra le costituzioni corrotte. Neanche la tirannide rappresenta un gran problema. In entrambi gli schemi essa ha l'ultimo posto tra le costituzioni. Ma il rapporto relativo tra oligarchia e democrazia illegale si valuta nella *Repubblica* apparentemente in maniera differente dal *Politico*, giacché in questo la forma cattiva della democrazia riceve chiaramente un valore più alto dell'oligarchia. Su questo punto tradizionalmente si sono date tre spiegazioni:

1) L'interpretazione genetica vede nelle differenze l'espressione di un cambiamento di posizione rispetto al valore delle differenti forme costituzionali.[29]

[28] Una lunga e documentata discussione sulle forme costituzionali scelte da Socrate si può leggere in N. BLÖßNER, *op. cit.* (n. 25), pp. 67-85. Sfortunatamente, l'interprete tedesco utilizza le sue acute osservazioni sulla subordinazione della scelta di costituzioni all'argomentazione di Socrate, per concludere con una lettura apolitica che non si accorda con l'intenzionalità dell'opera. Platone, anche se subordina all'argomento la scelta delle costituzioni, utilizza ogni forma per mettere in risalto i tratti negativi con un forte senso critico.

[29] Cfr., per esempio, B. JOWETT - L. CAMPBELL, *Plato's 'Republic'*, Oxford 1894, vol. II, p. 30; G.H. SABINE, *A history of political theory*, New York 1937, pp. 74 sgg.

2) Per un'altra corrente interpretativa la differenza dipende dal punto di vista adottato nei due dialoghi.[30]
3) Infine, alcuni interpreti non vorrebbero attribuire al libro VIII un valore sistematico assoluto. Taylor non vede una corruzione continua[31] e Gigon nota che qui Platone non fa neanche un tentativo minimo «di rappresentare la caduta graduale dello stato perfetto sistematicamente come un processo di perdita della giustizia. La corrispondenza tra i sistemi politici e le parti dell'anima è finita in realtà con l'oligarchia». Secondo Gigon, la democrazia e la tirannide non corrispondono allo schema.[32]

Una considerazione precisa del passo mostra, tuttavia, che Platone vuol delineare senza dubbio una scala valutativa delle diverse forme di governo (cfr. in particolare 544c). Inoltre, la forma di rappresentazione esige la successione aristocrazia, timocrazia, oligarchia, democrazia, tirannide: si deve rappresentare la corruzione della classe dirigente, che per l'abuso del suo potere cade nell'auto-distruzione. In alcuni passi si può anche osservare che questo sviluppo non si considera necessario (557a) e che non mancano anche osservazioni positive sulla democrazia (557c), anche se non c'è nessun dubbio che, dal punto di vista del valore della legge, il governo del popolo significa una misura maggiore di corruzione e disprezzo.

Il racconto è originale anche nell'ambito dell'opera platonica, poiché in essa non si trova un'altra descrizione di un'involuzione della società. Una volta chiarita l'intenzionalità del testo platonico, bisogna domandarsi quale sia il suo rapporto

[30] Cfr. K. HILDENBRAND, *op. cit.* (n. 12), vol. I, pp. 146 sgg.; E. BARKER, *op. cit.* (n. 14), p. 182; G. POLLACI, *op. cit.* (n. 15), pp. 102 sgg., K.R. POPPER, *op. cit.* (n. 12), pp. 44 sg., G.J.D. AALDERS, *Het derde boek van Plato's Leges*, Amsterdam 1943, p. 119. Mi permetto di dubitare che una questione così fondamentale possa spiegarsi in questa maniera.

[31] Cfr. A.E. TAYLOR, *art. cit.* (n. 15).

[32] O. GIGON, *Timokratie und Oligarchie in Platons 'Politeia'*, Athen 1972, p. 6.

con la tradizione e il perché delle forme costituzionali scelte. È ben noto che la discussione sulle diverse costituzioni includeva soltanto monarchia/tirannide, aristocrazia/oligarchia e democrazia.[33] Purtroppo, il racconto platonico non solo aggiunge due forme nuove, quella propria dello stato migliore, che non è propriamente un'aristocrazia nel senso abituale, anche se viene così nominata (VIII 544e7), ma una specie di monarchia dove i filosofi si alternano periodicamente nell'esercizio del potere assoluto, e la timarchia o timocrazia. Tuttavia, ancor più innovativa è la costruzione di una successione degenerativa delle forme costituzionali e l'ordine in cui le differenti forme di stato vengono disposte.[34] È ben noto che la tradizione dell'argomento delle trasformazioni costituzionali conosce un *topos* fondamentale: la nascita della tirannide dall'*anomia* con lo stadio previo del capo popolare, le parole d'ordine della riforma agraria e del condono dei debiti, l'esigenza del futuro tiranno di una guardia personale o l'inversione dei valori nella anarchia democratica. Tutti questi temi si possono rintracciare anche nei particolari nella *Repubblica*,[35] ma nessuno aveva ordinato tutte le forme più caratteristiche in un ordine discendente, continuo e unitario. Anche il parallelismo tra individuo e società e la rappresentazione della trasformazione secondo generazioni successive, la riduzione delle forme costituzionali a cinque tipi specifici sono stati segnalati come altrettante caratteristiche proprie dello schema platonico.[36]

[33] Cfr. HDT. III.80-82; PI. *P.* II 86-88; X. *Mem.* IV 6.12; Trasimaco nel primo libro della *Repubblica* (338d7-8) usa la stessa differenziazione. In realtà questa distinzione si trova già implicita in Solone come bene ha dimostrato H. RYFFEL, *op. cit.* (n. 6), p. 20, n. 62 e p. 24 n. 71. Un amplissimo panorama del problema dall'età arcaica fino alla sua fortuna nella teoria politica moderna offre anche L. BERTELLI, *'Metabolé politeion'*, «Filosofia politica» III/2 (1989) pp. 275-326.

[34] Cfr. H. RYFFEL, *op. cit.* (n. 6), pp. 96-106.

[35] Cfr. *ivi*, p. 94.

[36] H. RYFFEL, *op. cit.* (n. 6), pp. 96-102. G.R.F. FERRARI, *op. cit.* (n. 23), pp. 88 sg., ha messo in rilievo che il parallelismo tra individuo e società si può

Più importante ancora è che non si era mai offerto un quadro sistematico che mette in rapporto le circostanze sociali con la peculiare concezione platonica dell'anima individuale. La *pleonexia*, indicata come la causa del mutamento e della degradazione tanto umana quanto sociale, viene riferita alla parte dell'anima[37] che naturalmente si oppone alla ragione, l'anima concupiscibile. È proprio la psicologia platonica che imprime l'impronta caratteristica alla vicenda dei libri VIII e IX, poiché la dimostrazione della superiorità dell'uomo giusto e della sua felicità deve essere illustrata come il passaggio dall'unità della ragione alla molteplicità caotica dei piaceri, dall'umanità tranquilla del filosofo alla disgregazione della personalità caotica del tiranno.[38] Essa spiega anche le peculiarità osservate nella scelta dei tipi costituzionali e il carattere apodittico del punto di partenza del ragionamento (544c1-d4). Contrariamente alla dichiarazione di Socrate,[39] il primo stadio della degenerazione è rappresentato dalle forme costituzionali spartana e cretese come un tipo specifico per cui si deve coniare un nome, timo-

rintracciare anche in Isocrate. Per Ferrari (*ivi*, p. 92), Platone ha preso il modello da Isocrate, ma non sembra che il passaggio isocrateo del *Nicocle* vada al di là dell'uso analogico normale, mentre nel caso di Platone ci troviamo di fronte a una vera utilizzazione sistematica dell'analogia che ha le sue radici profonde nella stessa filosofia platonica.

[37] Utilizzo il termine «parte» consapevole che esso è scarsamente adatto a esprimere la teoria platonica delle tre classi d'anima, ma poiché si è imposto, e anche Platone lo usa spesso in maniera metaforica nella *Repubblica*, lo mantengo per una questione di praticità; cfr. F.L. LISI, *A alma do mundo e a alma humana no 'Timeu'. Apontamentos para uma reinterpretação da psicologia platônica*, «Hypnos» (2005), in corso di stampa; ID., *El alma humana en el 'Timeo'*, «Études platoniciennes», 2 (2005), in corso di stampa. Cfr. M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003, pp. 134 sg., per una visione tripartita della psicologia del libro VIII.

[38] La necessità per il re di non essere schiavo dei suoi desideri si trova anche in Isocrate (*A Nicocle* 29).

[39] Socrate dichiara che considererà soltanto le costituzioni che hanno un nome (544c2).

crazia o timarchia, perché era indispensabile nell'ambito del parallelismo individuo-società per raffigurare un sistema politico dove il *thymos* ha la supremazia.[40]

Il punto fondamentale nella successione dei libri VIII e IX è, perciò, il rapporto stabilito in maniera implicita tra natura e legge, che è una risposta chiara all'opposizione che la sofistica aveva messo al centro della sua riflessione. Il mutamento di sistema politico s'inizia per un errore di calcolo astronomico che introduce una piccola variazione nella natura dei guardiani (cfr. οὐκ εὐφυεῖς: 546d2, cfr. 550b3). Essa provoca a sua volta un cambiamento nell'organizzazione sociale e nelle leggi vigenti (547b-c), che causerà anche una trasformazione della natura degli individui (548e-549a) e aprirà la porta a tutti i mutamenti costituzionali. Il rapporto tra padre e figlio, su cui si incentra il racconto in ogni stadio, è fondamentale per mostrare il fallimento della trasmissione della norma nell'ambito dell'educazione familiare, così importante per la teoria politica di Platone. L'imitazione della condotta contraria nei circoli di amici approfondisce il distacco dal *nomos* anteriore e produce il cambio di natura che condurrà al nuovo modello di stato (550a4-b7).[41] Il rapporto di influenze reciproche tra famiglia, circolo di amici e norma sociale costituisce il centro della riflessione perché la filosofia politica platonica si presenta come un autentico superamento delle teorie sofistiche sull'opposizione tra *physis* e *nomos* e l'arbitrarietà delle norme sociali.

[40] Cfr. N. BLOßNER, *op. cit.* (n. 25), pp. 104 sg.

[41] J. LEAR, *Inside and outside the 'Republic'*, «Phronesis», XXXVII (1992) pp. 184-215, ha segnalato l'importanza del processo d'interiorizzazione delle influenze culturali erronee (cfr. p. 202). Sull'influenza dell'imitazione e del *nomos* sulla *physis*, cfr. III 395d1-3, e F.L. LISI, *The concept of law in Aristotle's 'Politics'*, in J. CLEARY - G.M. GURTLER (eds.), Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 29-53, p. 52, n. 25, e ID., *Arte, legge e dialogo nelle 'Leggi' di Platone*, «Studi italiani di filologia classica», 1 (2004) pp. 42-61.

3. *Il libro III delle* Leggi

Ben diversa è la situazione nel libro III delle *Leggi*, tanto dal punto di vista della collocazione del racconto nella struttura del dialogo, quanto da quello della metodologia e del contenuto concreto.[42] Dal punto di vista strutturale, il racconto del libro III è più vicino al resoconto della nascita della città fornito nel libro II della *Repubblica* (369d5 sgg.), anche se non fa parte della fondazione della città. Infatti, il libro III si presenta come una riflessione formale sulle cause che hanno portato gli stati alla distruzione o hanno contribuito alla loro sopravvivenza. È una riflessione su base empirica, ma con un carattere teorico generale e senza una finalità concreta immediata.

L'inizio della storia è diverso anche dal punto di vista formale. Mentre nella *Repubblica* la narrazione continua un discorso preannunciato in diverse occasioni, ma sospeso a più riprese – cioè sollecitando continuamente l'aspettativa del lettore per una promessa che viene mantenuta molto più tardi – il libro III delle *Leggi* inizia in modo imprevisto; neppure nelle stesse *Leggi* si ritrova un esempio simile. Infatti, la transizione dal I al II libro presenta una nitida linea di continuità che viene interrotta dallo stacco netto tra II e III libro. La fine del libro III è anche formalmente diversa da quella dell'VIII della *Repubblica*, il cui argomento continua senza interruzione nel IX. Effettivamente, nelle *Leggi*, alla fine della narrazione storica, Clinia rivela, in una chiara peripezia dialogica, che ha ricevuto l'incarico di fondare una colonia, e apre così una nuova via che, da una riflessione generica sulle leggi e sulle costituzioni, sfocia in un progetto concreto di stato (702b4-e1).[43]

[42] Per una panoramica delle differenze di contenuto tra le due narrazioni cfr. § 1.

[43] Questi e altri passaggi del libro III hanno fornito agli interpreti elementi per sostenere che il dialogo non aveva ancora raggiunto la sua forma definitiva alla morte di Platone o anche che era apocrifo (cfr., per esempio, E. ZELLER, *Platonische Studien*, Tübingen 1839, pp. 60 sgg.). Per contro, altri

Significato del libro III delle Leggi

La narrazione dell'origine della società inizia immediatamente dopo un diluvio universale e narra come i sopravvissuti, dispersi sulle cime delle montagne, danno origine alle strutture sociali. I due primi libri avevano considerato, nell'ambito individuale, come la legislazione debba avere come meta la virtù completa e, particolarmente, come la legge debba controllare il piacere ed il dolore per produrre le virtù delle parti inferiori dell'anima: il coraggio nella parte irascibile e la temperanza nella concupiscibile. Il libro III ha uno scopo simile, dimostrare cioè come si devono limitare i due elementi che corrispondono sul piano sociale al *thymos* e all'*epithymetikon*, governo e popolo rispettivamente. La libertà, la concordia e l'ordine razionale possono fiorire soltanto con la limitazione di ambedue (III 701d-e). Quindi nel libro III delle *Leggi* funziona in maniera precisa sul piano storico e politico concreto la stessa analogia tra individuo e società che costituisce l'asse centrale della *Repubblica*.

I tratti sostanziali della descrizione dello straniero di Atene sono i seguenti. Il primo stadio dello sviluppo storico è costituito dal piccolo nucleo di pastori che sopravvive dopo le ricorrenti distruzioni dell'umanità a causa dei diluvi (677a), privo d'ogni educazione (677b; 678c-d). La conoscenza che si era accumulata nelle città della costa e delle pianure deve essere riconquistata attraverso un processo laborioso di ri-accumulazioni e riscoperte (677d-e). Tanto le città quanto le loro costituzioni e leggi si sviluppano da questi nuclei familiari dispersi, che continuavano ad allevare il bestiame. Da loro si originano anche la virtù e il vizio attuali (678a). I pastori di quell'epoca vivevano in un'innocenza ignorante, che rendeva imperfette la

passi chiariscono che Platone intendeva mettere in relazione il libro III con i primi due (cfr. 682e-683a).

giustizia e la virtù allora esistenti. Al tempo stesso, tuttavia, lo scarso sviluppo tecnico e l'esiguità della popolazione furono la causa dell'assenza dei maggiori mali della civiltà attuale: la discordia interna ed esterna, πόλεμος e στάσις (678e-679b). Non esistevano né la povertà né la ricchezza ed evitavano quindi i soliti mali (ingiustizia, invidia, gelosia, *hybris*). La mancanza di sapienza (σοφία) e l'inesperienza tecnica li rendeva più ignoranti dei loro predecessori e successori, ma anche più semplici, più prudenti e più giusti. Non esisteva neanche la tecnica legislativa e vivevano secondo le usanze tradizionali in un patriarcato gerontocratico ancora esistente tra greci e barbari (680a). Lo straniero di Atene caratterizza questa forma di governo come la monarchia più giusta.

L'aggregazione delle famiglie, con la conservazione delle loro usanze, fonda la seconda fase storica dello sviluppo sociale secondo l'Ateniese (681a-b). In seguito, si affida la scelta delle migliori usanze a un gruppo di persone che devono presentarle ai capi delle differenti comunità, dando così origine a una specie di sistema aristocratico (681c-d). Le città, che prima appaiono ai piedi delle montagne e poi nelle pianure, costituiscono il terzo periodo. Insieme a queste, nascono anche la guerra esterna e quella civile (681d-682e). Il quarto e ultimo momento è esemplificato dalle costituzioni doriche (682e-686b), rispetto a cui si analizzano in particolare le cause di distruzione e preservazione dello stato (686b-693d). Il principio che sta alla base di un buon sistema politico viene così confermato come quello che garantisca l'esercizio misurato del potere. L'ultima parte del libro è dedicata all'analisi delle forme più pure dei due sistemi fondamentali, la monarchia (Persia) e la democrazia (Atene), che degenerano per l'abuso del potere della parte dominante. La Persia degenera in una tirannide ed Atene nell'anarchia.

Il racconto presenta un quadro variopinto dello sviluppo umano dove si mescolano caratteristiche positive e negative,

come è stato già sottolineato da tempo da diversi interpreti,[44] ma dove sorprende la valutazione contraddittoria che Platone dà della conoscenza umana: da un lato essa rende possibile la virtù perfetta, ma dall'altro è l'origine del male nell'individuo e della distruzione nella società. Nel racconto, dunque, Platone non presenta una concezione unilateralmente decadentista dello sviluppo sociale né una valutazione complessivamente positiva della conoscenza umana.

Durante quel periodo di tempo, non è nato un numero infinito di città e, secondo lo stesso calcolo una quantità non minore scomparsa? E, a sua volta, non si sono date tutte le forme di governo molte volte in ogni posto? Non è vero che a volte da città minori ne sono nate di maggiori, e a volte esse sono diventate minori da maggiori, peggiori da migliori e migliori da peggiori? (676b-c).

Il passo illustra come il progresso della virtù e del vizio delle città deve essere compreso come uno sviluppo complesso che non implica necessariamente la crescita simultanea, ma come la descrizione dello sviluppo non meccanicamente uguale che si dà in ogni occasione (ἑκάστοτε: 676a6). La complessità del modello storico in gioco si vede nell'analisi dei casi particolari: nella stessa lega dorica, Sparta ha un'evoluzione positiva, con un progresso effettivo verso uno stato equilibrato (691d-692c), mentre Argo e Messene decadono. Nel caso di Atene, la degenerazione è lineare e progressiva, dalla misurata *patrios politeia* all'anarchica Atene democratica (698b-701c). La Persia, viceversa, mostra una storia altalenante: sotto Ciro e Dario la monarchia era moderata (694a-b, 694c, 695c-d), mentre i loro successori, Cambise e Serse rispettivamente, la fanno degenerare in una tirannide (694c, 695e). La complessità dell'anali-

[44] Per esempio K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1962, pp. 252 sgg.; ID., *La metafisica della storia in Platone*, trad. it. di G. Reale, Milano 1988, pp. 116-21.

si deve illustrare il quadro di instabilità presente nelle società, causa del mutamento dei sistemi politici, e mettere in evidenza la finalità della ricerca: trovare i principi di governo che permettono la limitazione e il controllo dei due elementi costitutivi dello stato: la classe governante e il popolo (692a7-b1; 693d7-e3).

Metodologia e storia

Come già è stato segnalato sopra, il libro III delle *Leggi* applica anche una metodologia diametralmente opposta a quella messa in atto per l'indagine di Socrate nel libro VIII della *Repubblica*. Socrate parte da un'affermazione non dimostrata cui pretende di dare un carattere apodittico (544c1-d4) e le asseverazioni e supposizioni non provate si ripetono a varie riprese nel corso dell'esposizione, come ha notato N. Blößner;[45] egli esige anche che lo sviluppo da una forma costituzionale all'altra si produca necessariamente. Tutt'altra è la procedura dello straniero di Atene, che sottolinea ripetutamente l'ampiezza della dimensione temporale (per esempio, 676a8-bc4, 677a4-9, d1-6, ecc.).[46] L'indagine prende il suo punto di partenza da una

[45] N. BLOßNER, *op. cit.* (n. 25), pp. 67-85.

[46] J.-F. BALAUDÉ, *Le temps dans les 'Lois' (mythe, histoire)*, «Revue philosophique de la France et l'étranger», 125 (2000) pp. 3-19 (pp. 8 sg.), ha richiamato l'attenzione sulla dimensione temporale nel libro III delle *Leggi*, per ipotizzare una differenza tra «tempo mitico» e «tempo storico» in Platone, una visione che difficilmente può essere sostenuta sulla base dei testi. Il racconto delle *Leggi* come quello del *Timeo*, del *Crizia* e del *Politico* si basa anche su tradizioni antiche (cfr. *Leg.* III 677a1-2). La differenza *mythos-logos*, che per l'interpretazione moderna ha un rilievo ideologico di prim'ordine, non ha in Platone lo stesso significato. Più sostenibile sembra la posizione di R. WEIL, *L'archéologie de Platon*, Paris 1959, pp. 11, 48. K. THEIN, *Le lien intraitable: enquête sur le temps dans la 'République' et le 'Timée' de Platon*, Paris 2001, difende una posizione simile a quella di Balaudé. Sul problema cfr. anche qui [*A*], § 4.

delle molte distruzioni dell'umanità che si verificano per le cause più diverse: cataclismi, malattie, ecc. (677a4-6). L'esistenza di questi fatti non è affermata come cosa ovvia e naturale, ma come dato probabile, basato sulla tradizione (677a4-6). La descrizione ha anche un carattere ipotetico (cfr. νοήσωμεν: 677a8). L'intenzione sembra chiara: gli interlocutori accettano come un fatto probabile che l'evoluzione sia stata questa, ma non si afferma mai con certezza che uno sviluppo del genere abbia avuto come risultato i sistemi politici spartano, ateniese o qualsiasi altro. Da un certo punto, il racconto diventa storico in senso preciso, ma per il parlante è chiaro che la prima parte non è che un'ipotesi (cfr. 682e-683b). È evidente che Platone sta realizzando uno sforzo scientifico simile a quello dell'*Archeologia* di Tucidide, per esempio.[47] Le connessioni intertestuali menzionate sopra mostrano che il filosofo aveva una concezione comprensiva della storia, come si è già ripetutamente dimostrato.[48] La sua prospettiva, però, non è storiografica nel senso tradizionale, ma meta-storica: egli prende i dati e analizza le fonti per estrarvi una conclusione utile alla sua indagine (cfr. 699d5-e1);[49] non si avvicina alla storia come storiografo, ma come filosofo.

Il modello di sviluppo è anche diverso da quello della *Repubblica*. Non è necessario e ammette la molteplicità e simultaneità di società diverse.[50] La storia si mostra come una *magistra*

[47] Sulla base di 699d7-e1, A.W. NIGHTINGALE, *Historiography and cosmology in Plato's 'Laws'*, «Ancient Philosophy», XIX (1999) pp. 299-326 (cfr. pp. 300 sg.), pensa che Platone voglia superare la storiografia tradizionale di Erodoto e Tucidide.

[48] Cfr. K. GAISER, *opp. cit.* (n. 44), e ID., *op. cit.* (n. 16); F.L. LISI, *op. cit.* (n. 15), e *art. cit.* (n. 16), tra gli altri.

[49] Si veda, per esempio, l'utilizzazione delle fonti omeriche a 680b1-682d3. Lo studio di R. WEIL, *op. cit.* (n. 46), continua a essere ancora oggi di grande utilità su questo punto.

[50] Questo non significa che il cataclisma descritto dall'Ateniese sia necessariamente parziale, come erroneamente sostengono L. STRAUSS, *The argu-*

vitae, perché in essa si possono ritrovare i principi che possono servire di orientamento per i sistemi politici attuali, e anche istituzioni e leggi che si possono adattare alla situazione concreta in cui lavora il legislatore-filosofo. Quindi Platone ha usato nelle *Leggi* materiali di stati esistenti, poiché in essi si possono trovare ancora le impronte di leggi corrette che esistevano una volta o che ancora persistono, sia pure in una situazione di degenerazione e decadenza. Il legislatore-filosofo appare da questa prospettiva più come un riformatore che come un rivoluzionario.

I rapporti tra il libro VIII della Repubblica *e il III delle* Leggi

Il libro VIII della *Repubblica* e il III delle *Leggi* presentano tuttavia un punto d'incontro nel fatto che, dopo la severa critica delle costituzioni doriche nei primi due libri delle *Leggi*, il III metterà in rilievo la loro posizione relativa in confronto con le altre forme costituzionali, così come nell'VIII della *Repubblica* si precisava la loro collocazione nel continuo. La riflessione sulla storia deve mostrare che la costituzione spartana, come si era sostenuto nel libro I e come Socrate asserisce nella *Repubblica*, è la migliore delle costituzioni esistenti e deve anche esplicitare le ragioni di questa superiorità. L'indagine ha anche un senso pratico: deve rivelare in modo induttivo i principi teorici fondamentali che sostengono la struttura dello stato e le cause di disgregazione, di cui le principali sono il dissenso e la ricerca del profitto personale delle classi dirigenti. Se qui, nella diagnosi dei mali, possiamo trovare un altro punto di coincidenza con la *Repubblica*, la metodologia e le soluzioni sono diverse. Il libro III delle *Leggi* cerca di imparare degli errori del passato e trovare le soluzioni più adatte in rapporto

ment and action of Plato's 'Laws', Chicago 1975, p. 39, e W.A. NIGHTINGALE, *art. cit.* (n. 47), p. 302: ciò è reso manifesto dall'inizio del libro III (676a1-3, 677a4.6), in particolare πολλὰς ἀνθρώπων διαφοράς a 677a4 (corsivo mio).

con la situazione storica concreta, soluzioni che, dal punto di vista drammatico, troveranno un'applicabilità immediata con la notizia, data dall'interlocutore cretese, di aver ricevuto l'incarico di fondare una colonia sull'antica Magnesia. Lo straniero di Atene, il personaggio principale nel dialogo, parla in maniera pratica, come un legislatore e non come un teorico della legislazione. Il suo discorso sottolinea la necessità di una coscienza storica da parte del legislatore.[51] Il libro III delle *Leggi* ha dunque un'importanza fondamentale nella costruzione del nuovo stato ed è fondamentale nella struttura del dialogo.[52] In un passo molto noto (683e), si trova un riferimento a discorsi precedenti che avevano localizzato la causa della distruzione dei sistemi politici nella classe dirigente. Dato che non si trova nel dialogo nessun riferimento a una causa del genere, si è creduto di vedere nel riferimento una prova dello stato incompleto dell'opera. Tuttavia, il passo sembra un'allusione a *Repubblica* VIII 545c-d, impressione che si rafforza per l'opposizione tra i discorsi anteriori e la realtà storica che adesso si sta considerando (683e8-684a1),[53] un'opposizione che è ben presente all'inizio della continuazione della *Repubblica*, il *Timeo*, quando Socrate afferma di voler passare dalla considerazione teorica a quella storica (19b2-c4).

[51] Cf. in tal senso *Leg.* III 683e-684a; IV 711 d-712 a; V 739 a-740 a; IX 853b-d.

[52] Sull'importanza del terzo libro nel progetto delle *Leggi*, cfr. anche J.-M. BERTRAND, *De l'écriture à l'oralité. Lectures des 'Lois' de Platon*, Paris 1999, pp. 13 sg.

[53] L'Ateniese parla con i suoi interlocutori di discorsi intrattenuti poco prima (ὀλίγον ἔμπροσθεν τούτοις περιτυχόντες: e5), ma il cenno deve essere interpretato in un contesto dove il personaggio principale non è più Socrate. La suddetta conversazione è collocata – secondo l'interpretazione letterale – prima del dialogo trascritto dal punto di vista drammatico, ma è un nitido riferimento intertestuale al passo della *Repubblica* per i lettori del dialogo (in primo luogo la cerchia ristretta degli Accademici).

I rapporti intertestuali delle *Leggi* non si limitano però alla *Repubblica* e tanto meno al libro VIII;[54] il dialogo è pieno di allusioni alla teoria politica e storica esposta in altri dialoghi e specialmente nel *Politico*, tutte indicazioni dell'importanza che Platone dava alle condizioni precise in cui si trovava uno stato in un momento storico specifico. Le *Leggi* sono spesso pure state messe in rapporto con il *Timeo* e il *Crizia*, che parlano anch'essi di catastrofi universali periodiche.[55] La descrizione storica del libro III contrasta con la situazione ideale dell'epoca sotto Crono, descritta nel libro IV, quando gli uomini erano governati direttamente dagli dèi,[56] passo che non solo stabili-

[54] Basta menzionare il noto passo di V 739a-e con la comparazione tra i due modelli di stato. Sul rapporto delle *Leggi* con altri dialoghi dal punto di vista della sua concezione storica, cfr. K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, *cit.* (n. 44), pp. 223-29, ID., *La metafisica della storia*, *cit.* (n. 44), pp. 85-89; F.L. LISI, *art. cit.* (n. 16); J.-F. BALAUDÉ, *art. cit.* (n. 46).

[55] Alcuni interpreti hanno considerato il libro III delle *Leggi* un testo che proveniva da un presunto dialogo scomparso o mai scritto, l'*Ermocrate*, che, secondo il piano abbozzato all'inizio del *Timeo*, sarebbe stato la continuazione del *Crizia*, dialogo che, come è noto, si conserva in uno stato frammentario. Cfr., per es., F.M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, London 1937, pp. 7 sg. Non sembra però che sia necessaria una speculazione del genere; cfr. F.L. LISI in *Filebo, Timeo, Critias*, a cura di M.A. Durán e F.L. Lisi, Madrid 1992, p. 140; J.-F. BALAUDÉ, *art. cit.* (n. 46).

[56] Se ci si attiene alla lettera del passo, l'unica evidenza non soggettiva, lo stato sotto Crono era il migliore, perché è il modello della migliore organizzazione di vita umana attuale ed era molto felice (τις ἀρχή τε καὶ οἴκησις γεγονέναι ἐπὶ Κρόνου μάλ' εὐδαίμων, ἧς μίμημα ἔχουσα ἐστιν ἥτις τῶν νῦν ἄριστα οἰκεῖται: *Leg.* IV 713b2-4). Il passo finisce con l'esortazione a imitare la vita sotto Crono, che è identificata con la vita della ragione (713e4-714a2). Contrariamente alla costante ripresa dell'interpretazione del filologo tedesco H. Herter (*Platons Staatsideal*, «Gymansium», LI (1940), pp. 112-125; *Platons Staatsideal*, Bonn 1942; *Gott und Welt bei Platon. Eine Studie zum Mythos des 'Politikos'*, «Bonner Jahrbücher», CLVIII (1958), pp. 106-17, ora in *Kleine Schriften*, München 1975, pp. 316-29), che sembra essersi imposta, difficilmente si può considerare di livello animale uno stato che deve essere imitato e che è la vita della ragione. Cf. F.L. LISI, *op. cit.* (n. 15), pp. 213-38,

sce un rapporto intertestuale con il noto mito del *Politico* (269c-274e) e con la successiva digressione sul *nomos* che appare dòpo nello stesso dialogo (291a-303b; cfr. *Leggi* IV 714a2-b1), ma anche con la *Repubblica* (cfr. 713e3-6 e; *Rep.* V 473c9-e2) e, in particolare, con gli stessi libri VIII e IX (cfr. *Leggi* IV 714a2-b1).

Francisco L. Lisi

con vasta bibliografia; ID., *art. cit.* (n. 16). Nel caso di Herter, l'interpretazione aveva un chiaro carattere ideologico: la realizzazione dello stato ideale si doveva progettare al futuro, più concretamente alla Germania del 1940. Per una diversa interpretazione del mito del *Politico*, cfr. qui [*A*], § 2.

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI GENNAIO 2006
PER CONTO DELLE EDIZIONI BIBLIOPOLIS
PRESSO LA *GRAFICARTE SAS* – MARANO DI NAPOLI (NA)

ISBN 88-7088-492-9